

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/129664>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

## DE MIDDELEEUWEN VOORBIJ



Centrum voor Middeleeuwse Studies  
Katholieke Universiteit Nijmegen



## DE MIDDELEEUWEN VOORBIJ



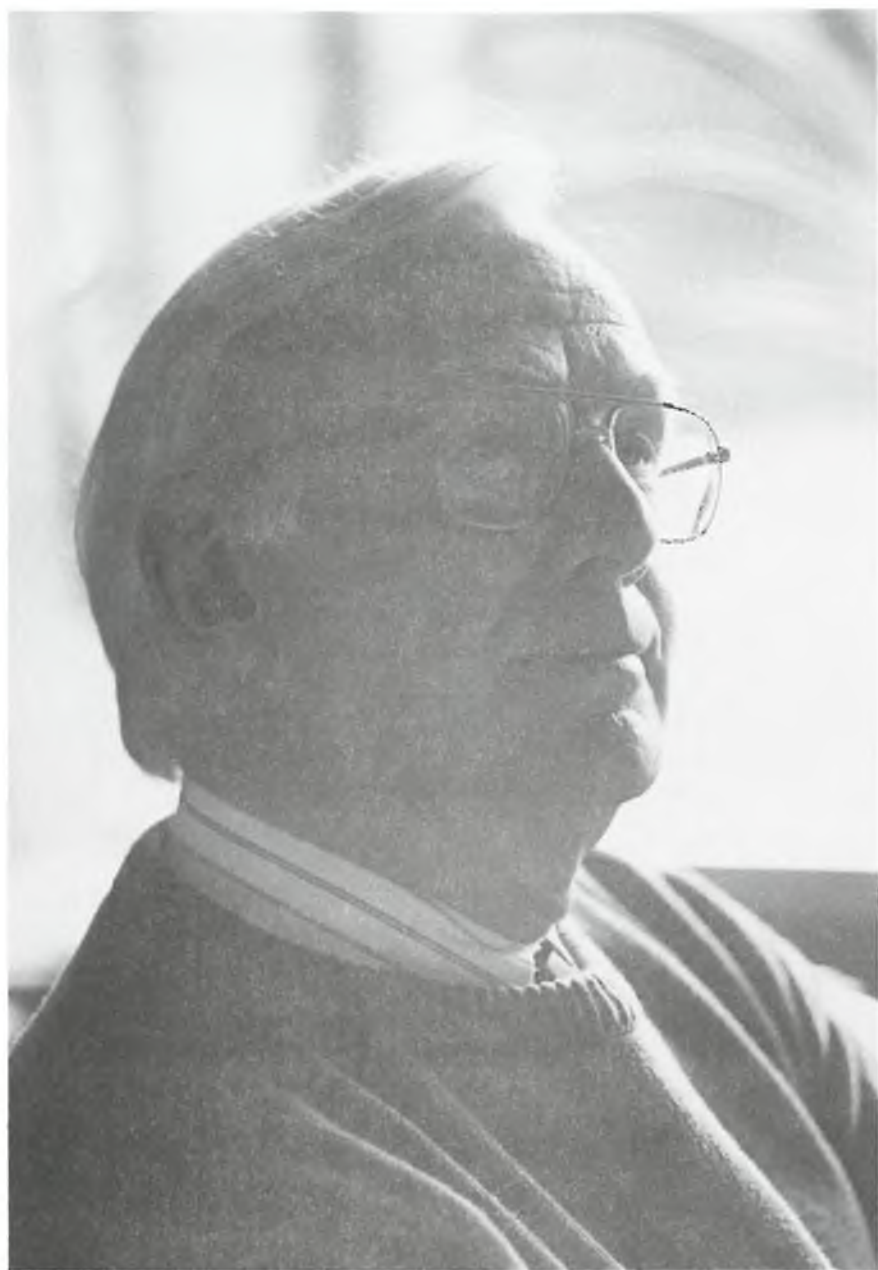


Foto: An Stalpers, Nijmegen

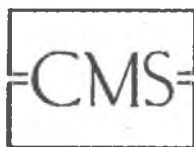
A.G. Weiler

DE MIDDELEEUWEN VOORBIJ

Humanisme en scholastiek op de drempel  
van de nieuwe tijd

Verspreide opstellen, verzameld ter gelegenheid  
van zijn 65-ste verjaardag

bezorgd door  
P. Bange



MIDDELEEUWSE STUDIES, BAND IX  
Centrum voor Middeleeuwse Studies  
Katholieke Universiteit Nijmegen  
1992

## MIDDELEEUWSE STUDIES

Publikaties van het Centrum voor Middeleeuwse Studies, Katholieke Universiteit Nijmegen.  
Onder redactie van C.H.Kneepkens, J.van Laarhoven, O.Moorman van Kappen en A.G.Weiler

Eerder verschenen in deze reeks:

I. J.Andriessen, P.Bange, A.G.Weiler (red.), *Geert Grote en Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote Congres, Nijmegen 27-29 september 1984* (Nijmegen 1985).

II. P.Bange, *Spiegels der christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten* (Nijmegen 1986)

III-1 en III-2. R.Th.M.van Dijk, *De constituties der Windesheimse vrouwenkloosters vóór 1559. Bijdrage tot de institutionele geschiedenis van het Kapittel van Windesheim* (Nijmegen 1985).

IV. A.G.Weiler (red.), *Chronologie, astrologie en gezondheid in een handschrift van een zestiende-eeuwse Haagse non* (Nijmegen 1989).

V. P.Bange, P.M.J.C.de Kort (red.), *Die Fonteyn der ewiger Wijsheit. Opstellen aangeboden aan prof. dr. A.G.Weiler ter gelegenheid van zijn 25-jarig jubileum als hoogleraar in de Algemene en Vaderlandse Geschiedenis van de Middeleeuwen aan de Katholieke Universiteit Nijmegen* (Nijmegen 1989).

VI. P.Bange, A.G.Weiler (red.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres Nijmegen, 28-30 september 1989* (Nijmegen 1990).

VII. M.M.Kors, *De Middelnederlandse Brieven van Gerlach Peters (†1411). Studie en tekstuitgave* (Nijmegen 1991).

VIII. W.F.Nijenhuis, *The Vision of Edmund Leversedge. A 15th-century account of a visit to the Otherworld edited from BL MS Additional 34,193 with an Introduction, Commentary and Glossary* (Nijmegen 1991).

## CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Weiler, A.G.

De middeleeuwen voorbij: humanisme en scholastiek op de drempel van de nieuwe tijd / A.G.Weiler; bezorgd door P.Bange. – Nijmegen: Centrum voor Middeleeuwse Studies, Katholieke Universiteit Nijmegen. – (Middeleeuwse studies; bd. 9)

Verspreide opstellen, verzameld ter gelegenheid van de 65-ste verjaardag van A.G.Weiler. – Met bibliogr.

ISBN 90-73419-04-2

Trefw.: humanisme / scholastiek.

Zetwerk: Infobever, Nijmegen

Druk: Universiteitsdrukkerij

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## INHOUDSOPGAVE

Woord vooraf	vii
Inleiding	ix
1. Deus in terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie	1
2. Sacrale structuren en seculariserende tendensen in de middeleeuwen en de renaissance	25
3. Humanisme en scholastiek in de renaissancetijd	51
4. Humanisme en scholastiek. De vernieuwing van het christelijk denken in de renaissance	75
5. Christendom en humanisme in de Italiaanse renaissancepedagogiek	88
6. Tussen middeleeuwen en nieuwe tijd. Veranderingen in de Nederlanden: van scholastiek naar humanisme	102
7. Nicolaas van Kues en de oecumenische problematiek vóór de reformatie	127
8. Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nicolaas van Kues	143
9. Nicolaas van Kues (1440) over keuze, instemming en aanvaarding als vereisten voor kerkhervorming	167
10. Een kernpunt uit de universitaire wegenstrijd; de vooronderstellingen van de "moderne" terministische logica	174
11. Realisme, nominalisme, humanisme. De wegenstrijd in de laat-scholastiek en het humanistisch antwoord	200
12. Nederlanders in Keulen en Heidelberg rond magister Herwich Gijsbertsz. van Amsterdam (1440-1481)	217
13. Vijftiende eeuw: nabloei van hoog-scholastiek of vooravond van de reformatie?	239
14. Document, beeld en idee. Over onze kennis van de middeleeuwen	251
Bibliografie	266
Register van persoonsnamen	276



## WOORD VOORAF

De middeleeuwen voorbij. De titel van deze bundel met veertien artikelen van prof. dr. A.G.Weiler is op zijn minst dubbelzinnig. Sinds 1 september 1991 is Ton Weiler met VUT en is zijn hoogleraarschap middeleeuwse geschiedenis – dat hij meer dan 25 jaar heeft bekleed – voorbij. De middeleeuwen voorbij heeft ook betrekking op de inhoud van de hier gebundelde artikelen. Ze gaan immers bijna alle over de overgangperiode tussen twee tijdperken: middeleeuwen en nieuwe tijd.

De middeleeuwen voorbij, dat kan ook betekenen het einde van een tijdperk waarin aan de Katholieke Universiteit Nijmegen op bijzondere wijze inhoud werd gegeven aan het onderwijs en onderzoek in de middeleeuwse geschiedenis. Daarin speelde het middeleeuwse geestesleven een belangrijke rol. Prof. R.R.Post (die tot 1964 hoogleraar was), drukte zijn eigen, heel speciaal stempel op de afdeling met zijn belangstelling voor de Nederlandse kerkgeschiedenis, in het bijzonder voor de Moderne Devotie. Ton Weiler heeft die traditie in belangrijke mate voortgezet. Hoewel ook diverse doctorale colleges sociaal-economische of politieke onderwerpen behandelden (zoals de horigheid op de Veluwe, de eigendomsverhoudingen rond kloosters, of de drooglegging van de polder Mastenbroek) had toch ook met name het laat-middeleeuwse geestesleven zijn persoonlijke belangstelling, al was bij hem die interesse tevens wat meer van filosofische aard dan bij Post. Niet zo verwonderlijk gezien het feit dat hij zowel geschiedenis als filosofie studeerde en vanaf 1965 tevens de leerstoel wijsbegeerte van de geschiedenis bekleedde.

Zijn interesse voor het geestelijk houdt niet op bij de middeleeuwen. Ook het hedendaagse geloofsleven, de kerkelijke situatie en de moderne spiritualiteit hebben zijn belangstelling, getuige de vele publikaties dienaangaande, o.a. bijeengebracht in 1988 in *Vernieuwing in Trouw* (zie bibliografie).

Dat het van groot belang zou zijn de “middeleeuwse” krachten te bundelen was Weiler al vroeg duidelijk. Nadat op zijn initiatief de Nijmeegse mediëvisten al enige jaren af en toe informeel bijeen waren gekomen, werd in 1983 het *Centrum voor Middeleeuwse Studies* officieel opgericht, als interfacultair samenwerkingsverband en concentratiepunt van de mediëvistiek in de faculteiten van Letteren, Theologie, Wijsbegeerte en Rechten. Twee grote internationale congressen, het *Geert Grote congres* in 1984 en het *Willibrord congres* in 1989 (voor de nadien gepubliceerde bundels: zie de bibliografie), en een kleiner symposium, *Conditio humana – conscientia humana* in 1991, werden mede onder auspiciën van dit Centrum georganiseerd, nadat Weiler met het idee hiervoor gekomen was.

Zij brachten naar buiten waar men zich bij de afdeling middeleeuwse geschiedenis zoal mee bezighield.

Niet alleen binnen-universitair, maar ook landelijk moesten de mediëvisten echter hun kennen en kunnen bundelen. Vandaar het Nijmeegse (lees: van Weiler afkomstige) initiatief tot oprichting van het *Landelijk Netwerk Mediëvistiek*, dat intussen al een aantal symposia/studiedagen voor aio's heeft georganiseerd.

Toen Ton Weiler in 1989 25 jaar hoogleraar was, is hem een bundel aangeboden door (oud-)leerlingen en (oud-)medewerkers onder de titel *Die fonteyn der ewiger wijsheit*. Voor deze titel lieten wij ons inspireren door zijn uitgave van de *Getijden van de eeuwige wijsheid naar de vertaling van Geert Grote*, "met een knipoog naar de jubilaris" aldus het woord vooraf. Bij zijn afscheid vorig jaar werd hem in kleine kring een *Album Amicorum* aangeboden met Allemaal Goede Wensen. Voor zijn 65-ste verjaardag nu leek het ons zinvol een aantal van zijn artikelen, die thematisch gezien goed bij elkaar passen, te bundelen.

Zijn de middeleeuwen nu echt voorbij? – Over verschuivingen in een katholiek paradigma –, vroeg Weiler zich af in zijn Diës-rede (Nijmegen 30 oktober 1987). En zoals in die rede het antwoord eigenlijk open blijft, kan dat ook voor hemzelf gelden. Zijn leerstoel heeft hij verlaten, maar zijn belangstelling voor de middeleeuwse geschiedenis is niet ineens verdwenen. Wellicht is het beter te zeggen: zijn belangstelling voor middeleeuwse mensen, voor de *conditio humana* en de *conscientia humana* en hoe deze in middeleeuwse teksten tot uitdrukking komt. Wat kunnen wij nu uit de verschillende traktaten, biechtboeken, "spiegels" e.d. over de gedachten van mensen toen te weten komen? Hoe werden zij – door de auteurs van deze teksten – geacht hun geweten te vormen en hun geloof te beleven, hoe moesten zij goede christenen worden? In die zin zijn de middeleeuwen nog niet voorbij; immers, zóveel verschillen zijn er misschien toch niet tussen mensen van toen en nu.

Er is niets aan de teksten van de artikelen in deze bundel veranderd. Omdat zij echter uit verschillende tijdschriften en bundels afkomstig zijn en dientengevolge grote discrepanties vertoonden, zijn ze alle opnieuw geredigeerd. De schrijfwijzen van begrippen en namen zijn uniform gemaakt en de wijze van citeren in de noten. Ook zijn kleine stilistische correcties aangebracht. Een en ander is gebeurd in nauwe samenspraak met de auteur zelf. De noten zijn ongewijzigd gebleven, op een enkele uitzondering na (noot 42 in artikel 11 en noot 51 in artikel 12). Ook is geen nieuwe literatuur toegevoegd. De samenhang tussen de artikelen is tot uitdrukking gebracht door onderlinge verwijzingen binnen de bundel.

Tenslotte is een woord van dank hier op zijn plaats aan mw Th.Hesen die, waar dat nodig was, steeds bereid bleek de helpende hand te bieden.

Petty Bange  
Nijmegen, augustus 1992

## INLEIDING

Toen ik in 1965 mijn ambt als gewoon hoogleraar in de Algemene en Vaderlandse Geschiedenis van de Middeleeuwen, alsmede de Paleografie en de Diplomatiek op de gebruikelijke wijze aanvaardde door het uitspreken van een inaugurele rede, had ik als onderwerp gekozen de middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie. Het onderwerp had een korte, veelzeggende titel, ontleend aan de middeleeuwse politieke theorie: *Deus in terris*. God op aarde.

Die keuze had twee oorzaken. Ten eerste was er de nog steeds levende herinnering aan de totalitaire stelsels die de geschiedenis van de twintigste eeuw, en ook die van mijn jeugd (ik ben geboren op 6 november 1927 in Voorburg), hadden getekend: het nationaal-socialisme, met zijn sympathisanten in Nederland als NSB en Zwart Front, het fascisme met zijn totalitaristische tendensen, en het communisme/stalinisme, waarvan ik nauwelijks enig benul had. De andere oorzaak was mijn studie van de wijsbegeerte aan het *Collegium Berchmanianum* in Nijmegen, waar ik had kennis gemaakt met vormen van neo-thomisme, die sterk door enerzijds het existentialisme, anderzijds het hegelianisme waren getekend. De problematiek van de verhouding tussen individu en gemeenschap, tussen de gemeenschap en de leider, tussen de persoonlijke verantwoordelijkheid en de gehoorzaamheid aan de wetten, tussen de zogenaamd objectieve, van nature gegeven normen en de vormgeving van het eigen leven was voor mij een centraal thema in het doorgaans voortreffelijke onderwijs dat daar werd gegeven en in de eigen studie. Boeken als *Der Mensch im Zeitalter der Technik* van Friedrich Muckermann, brochures als kardinaal Suhards *Essor ou déclin de l'Eglise*, romans als *Sparkenbroke* van Charles Morgan, filosofische verhandelingen als Martin Heideggers *Sein und Zeit*, of opstellen als diens *Brief über den Humanismus* en Jean-Paul Sartre's *L'existentialisme est-il un humanisme?*, vormden de geest evenzeer als studie van St.-Thomas van Aquino, van de economische theoretici van de Oostenrijkse school, van Augustinus' *Confessiones* en *De doctrina christiana*, of van gedichten van Henriëtte Roland Holst. Het is maar een greep, het zijn de titels die spontaan als eerste bovenkomen. Mappen met uittreksels, dozen met fiches getuigen van de intense studie van deze en andere auteurs.

Die persoonlijke studie stond in de context van een voorgeschreven, goed gestructureerde en systematische studie van de wijsbegeerte, die moest voorbereiden op de toekomstige taak. Voor mij werd dat geschiedenis studeren aan de universiteit van Nijmegen, met als specialisatie de middeleeuwse geschiedenis. Die studie rondde ik af met een doctoraal examen in 1957 en een doctoraat in 1962. In 1964 volgde mijn benoeming in Nijmegen.



De keuze van het onderwerp van mijn inaugurele rede is in die context niet verwonderlijk. De zo ingrijpende thematiek van *God op aarde* werd een kernpunt van mijn mediëvistische studies. Het bleek nauwe samenhang te vertonen met een ander centraal thema. In mijn in 1962 gepresenteerde dissertatie over de Nederlandse filosoof en theoloog Hendrik van Gorkum (†1431) was ik gestuit op de grote tegenstelling tussen de *via antiqua* en de *via moderna* aan de laat-middeleeuwse universiteiten, met name in Frankrijk en het Duitse rijk. De twee richtingen in de toenmalige wijsbegeerte stonden radicaal tegenover elkaar in hun antwoord op de vraag, of de algemene begrippen op zichzelf bestaan dan wel slechts constructies zijn van de menselijke geest. De realistische positie aanvaardde de algemene begrippen als werkelijk bestaande.

Het werd mij duidelijk, dat zulk een realisme grote consequenties had zowel voor de wetenschapsbeoefening als voor de inrichting van de samenleving. Het ging om een opvatting die normerend was voor elke menselijke operatie. God had de natuur der dingen geschapen. Hij regeerde de natuur en de geschiedenis, de natuur door de wezenheden der dingen die uitdrukking gaven aan Zijn wezen, de geschiedenis door regeerders die uitdrukking gaven aan Zijn wil. Er leek geen oppositie mogelijk. Vrijheid was steeds vrijheid in gehoorzaamheid.

Die realistische positie was echter allerm minst onweersproken. Het nominalisme vertegenwoordigde een sterke, vooral laat-middeleeuwse tegenbeweging, die veel meer de nadruk legde op de contingentie van de geschapen werkelijkheid, op de macht van de taal in de beheersing der dingen, en die aandacht had voor de noodzaak dat mensen zelf ordenend ingrijpen in hun historische werkelijkheid, voor de vrijheid binnen zelf getrokken grenzen.

Deze tegenstellingen beheersten het universitaire leven, maar deden zich ook gelden op het politieke speelveld. Op diezelfde terreinen, en met gelijke intensiteit traden aan de universiteiten en aan de vorstenhoven ook de vertegenwoordigers van het laat-middeleeuwse en vroeg-moderne humanisme op. Zij kwamen op voor een vernieuwing van de opvoeding van jonge mensen, voor een vernieuwing van de theologie, voor een terugdringen van de overheersing van de logica in de wijsbegeerte, voor herstel van de zuiverheid van de taal, voor het engagement van de burger in de vorming van het gemenebest.

Zo was er een driehoek van opponerende krachten. Binnen de scholastiek de tegenstelling van realisme en nominalisme, tegenover de scholastiek het burgerlijke en het christelijke, bijbelse humanisme. Was er verzoening mogelijk?

De meest begaafde laat-middeleeuwse denker over de vernieuwing van de politieke structuur van de kerk en van het Duitse rijk was Nicolaas van Kues. Wijsgeer, theoloog, humanist en politiek theoreticus was hij. In hem kwamen de krachten van het oude en het nieuwe bijeen in een nieuwe synthese, die uit was op algehele overeenstemming, op vrede in het geloof, op het engageren van de consensus van burgers en gelovigen in rijk en kerk, in het licht van een nieuwe theologie met sterk mystieke accenten.

De keuze van de bijeen te brengen artikelen werd bepaald door de hierboven geschetste thematische samenhang. Ze getuigen van een volgehouden onderzoek

naar de bepalende elementen van de historische structuren, waarbinnen het menselijk leven in de overgang van middeleeuwen naar nieuwe tijd zich afspeelde. Structuren van de kerkelijke en de wereldlijke samenleving, structuren van het denken, reikend van de kosmos tot het meest innerlijke van de mens. Hoe kwamen zulke structuren tot stand? Wat waren de bepalende elementen? Hoe veranderden zij? Wat was hierin de rol van nieuwe gedachten? Wat waren de mogelijkheden voor nieuwe constructies?

Aan het eind van mijn inaugurele rede verwees ik naar een component in de middeleeuwse politieke theorie, die in de loop van de geschiedenis schromelijk op de achtergrond was geraakt, maar die tijdens het Tweede Vaticaans Concilie weer volop actueel werd. In mijn intreerede heb ik die component slechts aangeduid. Altijd heb ik gedacht, dat mijn afscheidsrede zou gaan over het tegendeel van hiërarchisch, realistisch en natuurrechtelijk denken. Aan de orde zou moeten komen de rol van de gemeenschap zoals die geformuleerd werd in het middeleeuwse conciliaire denken, in de theorieën over collegialiteit in het leiderschap en het delen van verantwoordelijkheid, over de consensus van de leden van kerk- en staatsgemeenschap als dragend fundament van alle gezag dat individuen samenbindt. Eenheid in verscheidenheid, harmonie van tegendelen, algehele overeenstemming in plaats van uniformiteit, gelijkschakeling, gehoorzaamheid.

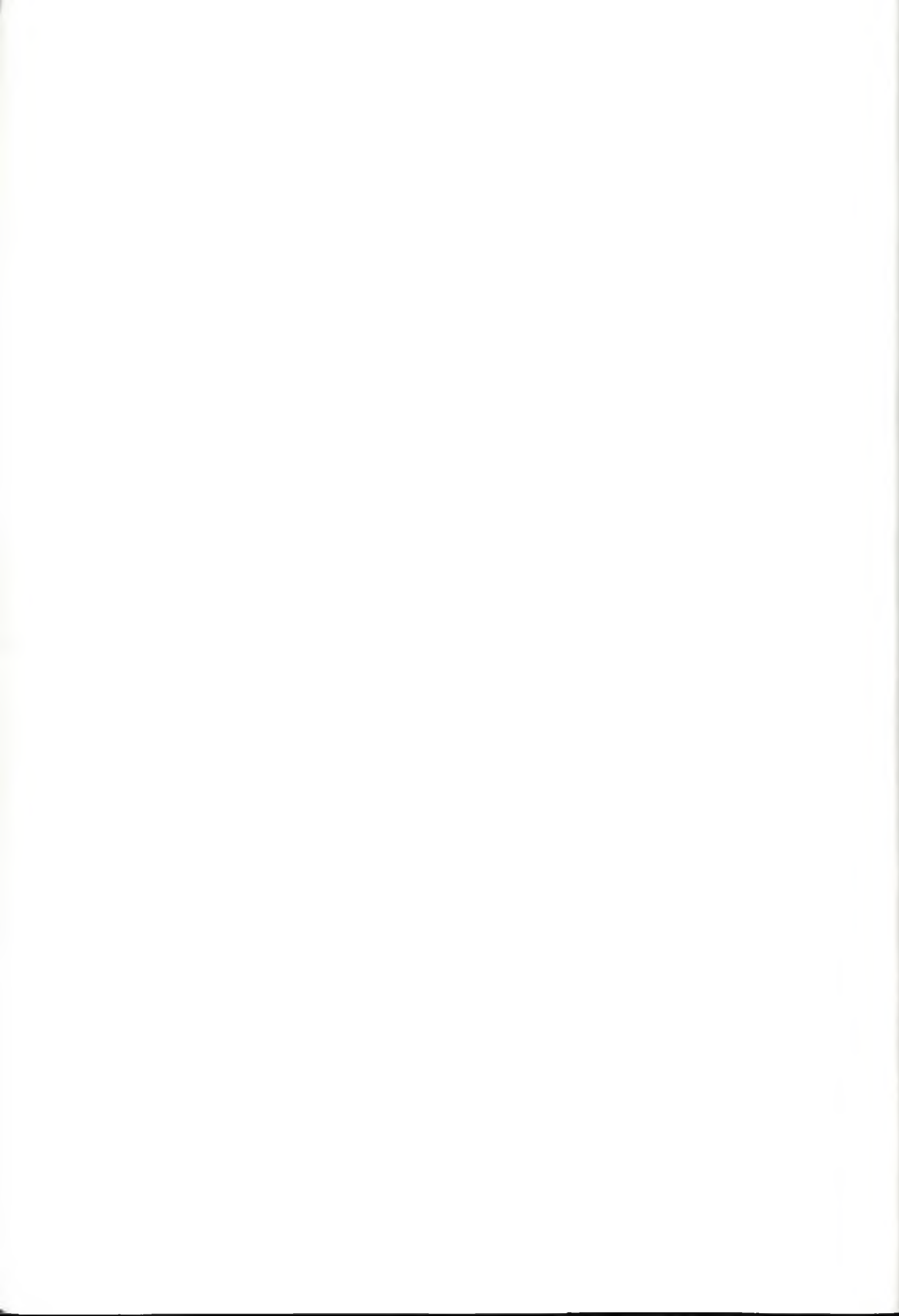
Zulk een rede zou ik uiteindelijk toch niet gehouden hebben. Veel van deze elementen zijn in de korte studies over Nicolaas van Kues aan de orde gesteld. Belangrijker ben ik gaan vinden te achterhalen hoe het individu gevormd wordt door deze of gene structuren, hoe hij die zich eigen maakt, hoe hij zijn leven dienovereenkomstig inricht, wie hem daarbij beïnvloeden en op welke wijzen. "Res est difficilis esse christianum (het is een moeilijke aangelegenheid om christen te zijn)", zei Johan van Wesel aan het einde van de vijftiende eeuw. De vraag is dan: hoe werden mensen destijds tot christenen gemaakt?

De vorming van het individu en van zijn geweten en zelfbewustzijn zijn de onderwerpen geweest waaraan ik met anderen in onderzoeksprogramma's sinds 1981 heb gewerkt. Het probleem van de kerstening stond daarbij centraal, vanaf de eerste 'bekeringen' in de dagen van St.-Willibrord tot en met de verinnerlijking van het christelijk leven bij Jan van Ruusbroec en Geert Grote. Dat onderzoek gaat voort.

Het zijn de mensen die structuren maken en veranderen. Maar structuren, ook in de vorm van teksten, brengen op hun beurt in wisselwerking mensen voort. De historicus probeert die processen te begrijpen, en publiceert zijn resultaten, in de hoop dat zijn inzichten anderen – en vooral de verantwoordelijke leiders, inclusief de intellectuelen in de samenleving – aan het denken zetten, met het oog op de opbouw van een menswaardige samenleving nu. Degenen die mij bij dat onderzoek en die publicatie terzijde hebben gestaan en nog staan, vooral mw dr P.Bange, ben ik zeer dankbaar voor hun toegewijde en toegenegen inzet.

A.G. Weiler

Heelsum, augustus 1992



## 1. DEUS IN TERRIS. MIDDELEEUWSE WORTELS VAN DE TOTALITAIRE IDEOLOGIE\*

In november van het jaar 1807 vergastte de nieuwbenoemde hoogleraar in de geschiedenis van de middeleeuwen en de nieuwe tijd aan het Amsterdamse *Athenaeum Illustre*, Herman Bosscha, zijn voor de inauguratie bijeengekomen gehoor op een *Oratio pro commendanda medii aevi historia*.<sup>1</sup> De man bekende aanstonds zich zeer bewust te zijn, dat de geschiedenis van de middeleeuwen maar weinig waardering vond bij de voor kort door een onbloedige revolutie blij verlichte landgenoten. Vrienden die de klassieke geschiedenis liefhadden vonden spijtig, dat hem een *provincia satis dura aut certe parum iucunda* was ten deel gevallen.<sup>2</sup> Radicaler oordeelden anderen, die het liefst alle oude geschiedenis wilden uitbannen, en proclameerden dat men alleen bij de nieuwe moest verwijlen.<sup>3</sup> Bosscha's oratie is één wanhopige poging zich boven deze neerdrukkende vriendelijkheden uit te werken. De middeleeuwen waren ook in zijn oog niet te vergelijken met de zoveel nobeler en aangenamer oudheid. Maar al achtte hij de bloesems des levens in die eeuwen weggevaagd, en de waardigheid des mensen te loor onder monniken-domheid en gotische barbarij, al werd naar zijn verlichte zienswijze de wereld nooit door zwaarder tirannie gekweld dan door de middeleeuwse priesterheerschappij, toch wist hij moeizaam nog een enkele acceptabele vrucht van dit tijdvak voor de *studiosa juvenus* te plukken.

In deze geest zal mijn betoog niet verder gaan. En toch kan het nuttig zijn enigermate in Bosscha's richting mee te denken. Bij het openlijk aanvaarden van mijn ambt acht ik het zinvol de vraag te stellen, welke betekenis het voor de moderne mens kan hebben zich met de geschiedenis van die als "middeleeuwen" aangeduide periode bezig te houden. Het in sommige kringen tegen dit tijdvak heersende vooroordeel, niet geheel verschillend van wat Bosscha aan het begin van de negentiende eeuw aantrof, rechtvaardigt een dergelijke vraagstelling zeer wel. Titels van historische werken als *Alteuropa und die moderne Gesellschaft*<sup>4</sup>,

---

\* Inaugurele rede Nijmegen (Hilversum 1965); vertaald: 'Deus in terris. Mittelalterliche Wurzeln der totalitären Ideologie', *Acta Historiae Neerlandica* 1 (1966) 22-52.

1 Amsterdam 1808, 30 pp.

2 *Ibidem*, 8.

3 *Ibidem*.

4 *Festschrift für Otto Brunner*, hrsgb. vom Historischen Seminar der Universität Hamburg (Göttingen 1963).

*Mediaeval Contributions to Modern Civilisation*<sup>5</sup>, of meer specialistisch *Twelfth-century Europe and the Foundations of Modern Society*<sup>6</sup>, duiden overigens reeds voldoende aan, dat de moderne mediaevist zijn onderzoek en wetenschap gaarne een functie wil geven in het hedendaagse maatschappelijk bewustzijn. Zo gaf nog in 1963 de hoogleraar R.C. van Caenegem aan zijn te Gent uitgesproken intrede de titel mee: *De plaats van de Westerse Middeleeuwen in de Universele Geschiedenis*.<sup>7</sup> "Doelloos mediaevalisme"<sup>8</sup> wordt minder dan ooit gepleegd, is minder dan ooit acceptabel. De maatschappelijke functie van het universitair onderwijs wordt heden ten dage zo sterk beklemtoond, dat voor research uit belangeloze belangstelling haast geen tijd, en zeker geen geld beschikbaar is.

Me dunkt, deze maatschappelijke oriëntatie bestaat niet ten onrechte. Toch mag men daarbij niet aan pragmatisme denken. Het is immers niet de bedoeling van de geschiedenisstudie om vruchten te plukken, nut te stichten, lessen en lering te trekken voor de problematiek van het verleden. Veeleer zoekt de historicus mede te werken aan de voorbereiding van een menselijke geestesgesteldheid, die onder het "Sta hier" en "Sta daar" van het dagelijks leven, de duizendvoudige kleuren der waarheid kan zien verschieten, zoals Henriëtte Roland Holst het eens uitdrukte.<sup>9</sup> Anders gezegd, de breed opgezette studie van een duizend jaar wordingsgeschiedenis der mensheid kan het heden luid geprezen engagement, het menselijk kiezen en handelend beslissen, misschien enige terughoudendheid geven die voor fataal vergissen behoedt. Wanneer de menigvuldige, eertijds in het proces der geschiedenis werkzame krachtlijnen door de historicus zijn blootgelegd, gewogen en op hun geldigheid als menselijke existentialen beproefd, kan zijn studie er wellicht toe bijdragen, dat zij *in tempore opportuno* weerom tot leven komen en werkzaam worden als tegenwicht tegen de noodzakelijke eenzijdigheden van het ogenblik.

Men vreze geen streven tot herleving der middeleeuwen, dat het onderscheid tussen christendom en christenheid over het hoofd ziet.<sup>10</sup> De bedoelingen zijn strikt historisch en actueel tegelijkertijd. Een Nijmeegs eredoctor, de Leuvense hoogleraar Roger Aubert schreef met het oog op de *aggiornamento*-beweging in de kerk: "Wil er in de echte zin van het woord sprake zijn van een terugkeer naar

---

5 F.J.C.Hearnshaw (ed.), *A Series of lectures delivered at King's College University of London* (2e druk; New York 1949, 1e druk 1921). Hearnshaw's inleidende hoofdstuk: 'The Middle Ages and their Characteristic Features', 11-41, begint met de karakteristieke vraag: "Are the Middle Ages worth studying?"

6 Symposium University of Wisconsin, nov. 1957, ed. M.Clagett, G.Post en R.Reynolds (Madison 1961).

7 Brugge 1964.

8 De term *aimless mediaevalism* is van F.W.Maitland, in de inleiding op zijn vertaling van O. von Gierke's tweede hoofdstuk: 'Die mittelalterliche Staats- und Korporationslehre', uit Bd. III van *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlin 1881) 186-644. In Maitlands vertaling: *Political Theories of the Middle Ages*, van 1900, werd dit deel beroemd. Laatste editie Cambridge 1958.

9 *Gebroken kleuren* I in: H.Roland Holst-van der Schalk *De Nieuwe Geboort* (3e druk; Rotterdam 1913) 121.

10 Fr.Kempf, 'Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert', *Historisches Jahrbuch* 70 (1960) 104-123. - Zie ook noot 12.

de bronnen, waarin het zoeken van onze tijd licht kan vinden, dan is het van belang, dat de patristische, conciliaire en liturgische bronnen in de samenhang worden geplaatst, waarin zij thuishoren: dan pas komt binnen ons bereik wat zij nu precies te betekenen hebben en waar zij nu eigenlijk naar toe willen". Ik onderschrijf deze woorden van harte, evenals ik ook de door Aubert geciteerde uitspraak van de Franse theoloog Yves Congar heb onderschreven: "heel wat onvolkomenheden in onze concrete ecclesiologie zullen wij dan pas gewaarworden en te boven komen, heel wat thans aanwezige versperringen dan pas doorbreken, wanneer wij allerlei situaties, leerstellige en praktische verworvenheden, die – bij anderen of bij ons – tot een vanzelfsprekende gewoonte zijn geworden, aan een historisch onderzoek hebben onderworpen".<sup>11</sup>

Moge dit gezegd zijn over de vernieuwing van de kerk, voor de structuurhervorming waarvoor onze westerse wereld na revoluties en wereldoorlogen zich dwingend geplaatst ziet geldt in even ernstige mate hetzelfde. Op een hoogtepunt van mondiale verantwoordelijkheid aangekomen, heeft de Westeuropese mens een fundamentele verbondenheid met zijn verleden broodnodig, om de wereldtoekomst, die mede in zijn handen ligt, een zodanig patroon te geven, dat een vreedzame en harmonieuze samenleving van miljoenen mogelijk wordt. Harmonie der wereld. Tenderend naar een radicale eenwording, kan die wereld er niet langs zich indringend met de structuurproblemen van vorige tijdvakken in te laten. De studie van de geschiedenis der middeleeuwen, van de bij uitstek éne en toch zo gediversifieerde middeleeuwse christenheid neemt daarbij een bijzondere plaats in. Nooit was de universele eenheidsgedachte dominanter dan toen<sup>12</sup>, nooit ook de verscheidenheid van de te integreren corpora groter. *Harmonia mundi* is het grote thema van theologen, filosofen, denkers over staat en maatschappij, over kerk en wereld, pausschap, keizerschap en koningschap.<sup>13</sup> Maar naar elks zijnsbegrip verschilt de klankkleur van die harmonie-leer.<sup>14</sup> Ook hier derhalve verscheiden-

11 *Editoriaal* van de Nederlandse editie van het Internationaal Tijdschrift voor Theologie *Concilium*, Rome okt. 1964. Eveneens opgenomen in het nummer Kerkgeschiedenis van hetzelfde tijdschrift, dat verscheen in september 1965.

12 Terecht zegt J. van Laarhoven dan ook: "D'autant plus regrettable que nous n'avons pas encore une étude synthétique sur les idées unitaires du Moyen Age". "Christianitas" et réforme grégorienne", *Studi Gregoriani* 6 (1959-61) 37, noot 118. Een zeer bruikbare lijst van literatuur, die intussen enig materiaal kan verschaffen, a.c. 1-3. Zie ook 24, noot 71.

13 M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists* (Cambridge 1963) 15: "The question of the right relationship of powers, so necessary for the maintenance of the *harmonia mundi*, became the prime consideration of the age" (bedoeld is het begin van de veertiende eeuw).

14 De eerste poging tot klassificatie van de politieke theorieën op basis van de ten grondslag liggende filosofie is van M. Grabmann: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsber. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Abt.) (München 1934). Hij stelde een driedeling op over de verhouding tussen geloof en rede in verband met de theorieën over de verhouding tussen kerk en staat. Zo worden tezamen genomen de christelijke aristotelici, voor wie rede en geloof elk in de eigen sfeer autonoom zijn, hetgeen dan ook geldt voor kerk en staat; de Latijnse averroïsten, die volledige autonomie in beide sferen voorstaan; de traditionele augustijnen, die de totale onderwerping van de rede aan het geloof eisen, en dus papalistisch zijn in hun politieke theorie. – De onhanteerbaarheid van deze logisch beredeneerde verhoudingen-schaal werd aangetoond



heid van waarheidsvorm, en vanuit het heden kiest elkeen overeenkomstig zijn eigen filosofische, psychologische of religieuze geaardheid zich uit de middeleeuwen die voorbeelden, die de eigen eenzijdige positie nú van een zogenaamd historisch fundament moeten voorzien. Op dat moment wordt de geschiedenis gevaarlijk. Zo kunnen uit die middeleeuwse harmonie-thesen over de verhoudingen in het universum, in kerk en wereld, tussen mens en medemens, tussen mens en God, tussen natuur en genade, de ene keer vooral die momenten van eenheid uitgelicht worden, en dan vervolgens dienstbaar gemaakt in een proces van maatschappelijke reconstructie na een periode van individualistische versplintering. Dan staat de eenheid, het eenhoofdig gezag, het autoritair beginsel, de universaliteit op de voorgrond. Een ander maal trekken in die theorieën vooral die elementen de aandacht, die de variëteit, de verscheidenheid, de gedeelde en gesplitste verantwoordelijkheid, de collegialiteit, de pluriformiteit van riten en waarheidsvormen benadrukken. Ook deze kunnen na een tijd van geforceerd eenheidsdenken weer zoveel licht ontvangen in een zich vernieuwend heden, dat zij een nieuwe periode van sociologische werkzaamheid tegemoet gaan.

In beide gevallen wordt vanuit het eigen standpunt een selectie uit die theorieën gemaakt, die een historische fundering moeten geven, maar die juist vanwege de eigen tijdgebonden eenzijdigheid niet werkelijk historisch is. Harmonie – en historie – is niet alleen eenheid, niet alleen verscheidenheid, maar eenheid in verscheidenheid. Dit zijn twee structuurelementen van elke volwaardige menselijke samenleving. Een objectief onderzoek van een bepaalde historische periode zal dus ook beide elementen tot gelding moeten doen komen.

Het is niet mogelijk om zelfs maar in grote lijnen beide elementen te belichten. Bij andere gelegenheid hoop ik terug te komen op de diversiteits-gedachten in de middeleeuwse theorieën der wereldharmonie. Nu wil ik vooral aandacht besteden aan de eenheidsmomenten, om zo tegelijkertijd ook het beroep te verstaan, dat in bepaalde kringen, o.a. in Nederland vóór 1940, op de middeleeuwen werd gedaan bij de pogingen tot maatschappelijke en staatkundige heroriëntatie. In breder verband kan men spreken van een onderzoek naar de middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie, in het kader van een bezinning op de waarde van de studie van de middeleeuwse geschiedenis nú.

De veelbesproken dissertatie van L.M.H.Joosten, *Katholieken en fascisme in Nederland, 1920-1940*<sup>15</sup>, heeft naast andere verdiensten dit grote voordeel, dat de

---

door A.Gewirth in zijn bijdrage in *The forward Movement in the Fourteenth Century* (Ohio 1961), getiteld: 'Philosophy and Political Thought in the 14th century', 125-165. – M.Wilks, o.c., is eveneens van mening, dat "the constitutional theories of the age were no more than an expression in terms of government of all the discordant elements in contemporary philosophy", 17. Zijn verdeling berust op de drie hoofdstromen van de scholastiek: extreem realisme, gematigd realisme en nominalisme, waaraan drie opvattingen over het karakter van de politieke gemeenschap corresponderen: de totalitaire, de constitutionele en de individualistische. Uiteraard maken de vloeiende overgangen tussen deze filosofische standpunten een vervloeien van de staatkundige elementen mogelijk.

15 Hilversum/Antwerpen 1964.

toegang tot de denkwereld van een deel der Nederlandse katholieken dier dagen zeer vereenvoudigd is. Op meer dan één plaats komt in deze gedocumenteerde studie naar voren, hoezeer in deze kringen de christelijke middeleeuwse periode werd gewaardeerd boven het eigen tijdsgewricht. Om enige voorbeelden te noemen, Gerard Knuveler sprak over "de diepste geestelijke krachten die gewerkt hebben in het Europa der Middeleeuwen", die behouden moesten blijven.<sup>16</sup> Wouter Lutkie constateerde tussen de Oostenrijkse publicist Richard Kralik en de Franse literator Léon Bloy "een overeenstemming van oordeel over de moderne wereld, van liefde voor de zo gesmade, doch zo benijdbare Middeleeuwen".<sup>17</sup> De leider van Zwart Front, Arnold Meyer, miste node een eigentijdse wijsbegeerte, zoals die, naar zijn mening, in de middeleeuwen de wetenschap enige vaststaande begrippen had geschonken, "die zekerheid en gerustheid in het leven brachten".<sup>18</sup> E. van Wessem meende zelfs met een beroep op de mediëvist Ferdinand Sassen het goed recht van een revolutie in Nederland te kunnen bepleiten.<sup>19</sup> Men droomde immers van een "nieuwe orde", en "velen wezen en keken in dit verband naar de Middeleeuwen als het model voor een nieuwe maatschappij op corporatieve basis".<sup>20</sup> Het solidarisme werd de enige goede basis geacht voor de maatschappij-structuur, en de grondslagen daarvan zocht en vond men in de christelijk-natuurrechtelijke gemeenschapsfilosofie.<sup>21</sup> Een autoritair, onafhankelijk en hiërarchisch staatsgezag, dat de corporatieve ordening in het maatschappelijk vlak moest doorvoeren, zou vorm geven aan het grondprincipe, dat het gemeenschapsbeginsel prevaleert boven het particulier belang.<sup>22</sup> De corporaties, waarvan men het middeleeuws model bewonderde, zouden dienen als organische schakels tussen het individu en de staat, en in de eenheid van de totale

---

16 *Roeping* 11 (1933) 16; Joosten, o.c., 189.

17 W.Lutkie, *Nooddruft en liefdedrang* (Tilburg 1920) 83; Joosten, o.c., 217.

18 A.Meyer, *Wij vergaan* (Oisterwijk 1932) 56; Joosten, o.c., 260.

19 E.van Wessem, 'Ons historisch recht van revolutie', *Zwart Front* 3/42, 2. Het bedoelde geschrift van F.Sassen is *Het recht tot opstand* (Nijmegen/Utrecht z.j.). – Joosten, o.c., 298.

20 H.de Goey, 'Standenmaatschappij en korporatieve staat', *Roeping* 11 (1933) 396: "wie deze antiliberaal geestesstromingen weet waar te nemen, zal ook steeds weer, in eenigerlei vorm, den eisch hooren uiten: "terug naar een organische samenleving, terug naar een korporatieve inrichting der maatschappij". En de middeleeuwse standenordering is voor velen de ééns gerealiseerde korporatieve idee, welke in alle Herstelbewegingen leidend is". – Joosten, o.c., 193.

21 A.W.E.Brandsma, 'Het fascisme', *Roeping* 11 (1933) 735. Joosten, o.c., 193. – Over het solidarisme zie het artikel van Borret in *Katholieke Encyclopedie* 22 (2e druk; Amsterdam 1954) kol. 129-130: "Solidarisme is de christelijke, natuurrechtelijke gemeenschapsleer, of ook het maatschappelijk systeem, dat de solidariteit van elke gemeenschap met haar leden en der leden met hun gemeenschap als (natuurrechtelijk) grondbeginsel der menselijke samenleving stelt". Literatuur van Pesch, Goyau, Gundlach e.a. ter plaatse. Zie ook het artikel van G.Gundlach s.v. 'Solidaritätsprinzip' in *Staatslexikon* 7 (6e druk; Freiburg 1962) kol. 119-122, waar de ontologische *Seinsgrund des Solidaritätsprinzips* wordt uitgewerkt.

22 A.Meyer, *Wat wil Zwart Front* (z.p. 1935). – Joosten o.c., 266. Ook W.Lutkie zag de corporatieve ordening onder een autoritair staatsgezag als de wezenlijke waarde van het fascisme: 'Autoritair Corporatieve Gemeenschap', *Aristo* 9 (1939) 304. Lutkie vervolgt dan: "Men zou geneigd zijn te oopperen, dat de corporatieve gemeenschap toch... reeds elders in de historie bestaan heeft. En evenzeer de autoritair-corporatieve ordening; want "democratie" was in de christelijke middeleeuwen een allang overwonnen "standpunt", een verouderd begrip".



staat zou het fascistisch corporatief systeem alle tegenstellingen overbruggen, door die staat een vrijwel onbeperkt beschikkings- en controlerecht te geven.<sup>23</sup> Voor het doorvoeren van deze nieuwe orde was een autoritair staatsgezag nodig, belichaamd in de figuur van een onweersproken en onweerspreekbare leider.<sup>24</sup>

Voor de rechtvaardiging van hun sociale filosofie beriepen deze corporatisten zich op de ordeningspraktijk en ordeningsgedachten van de dertiende- en veertiende-eeuwse samenleving. De historici uit de dagen vóór 1940 hebben hun taak, dit beroep op de historie aan de feiten te toetsen, verstaan. Uit de eigen Nijmeegse omgeving kan het voorbeeld genoemd worden van mijn hoogvereerde meester Post, die in 1938 een eerder gehouden voordracht publiceerde onder de titel *Gedachten over het katholieke solidarisme in de Middeleeuwen*.<sup>25</sup> De term "katholiek solidarisme", die gelijk gesteld werd met totalitarisme, duidde de middeleeuwse situatie aan, "waarin de Katholieke Kerk leven, denken en geloovent der menschen beheerschte en de daarvan afwijkende meeningen niet alleen niet duldde, maar zelfs met alle haar ten dienste staande macht neersloeg".<sup>26</sup> Het karakter van dit totalitair solidarisme komt volgens Post vooral sinds 1075 tot uiting in de overheersende positie van de paus, zowel in kerkelijke als wereldlijke zaken. Gewezen werd op de kerkelijke centralisatie op het gebied van bestuur, rechtspraak en financiën, op de krasse aanspraken op oppermacht in het staatkundig leven. Positieve waardering uitte de schrijver ervoor, dat de kerk onder de leiding van de pausen het gehele middeleeuwse leven had doordrongen, hetgeen als een tweede eigenschap van het katholiek solidarisme werd aangezien. Als derde, zeer karakteristieke eigenschap werd aangeduid "het verkondigen en handhaven van de geopenbaarde waarheden door de Kerk en het onverbidde-lijk verplichten van den geloovige datgene aan te nemen, wat zij als geloofsleer aan de geheele Kerk voorstelt".<sup>27</sup> Scherp kwam naar voren, dat "de grond van dit katholieke solidarisme zou vervallen, wanneer het in laatste instantie op de wil van God gebaseerde gezag niet zou bestaan".<sup>28</sup> Niettemin verwierp hij in menig opzicht de middelen destijds toegepast om het geloof te bewaren, zoals de inquisitie, die in de dagen van het volgroeide solidarisme tot ontwikkeling kwam.

---

23 Joosten, o.c., 270-271, naar A.Meyer, *Van democratische wanorde naar de fascistische orde* (Oisterwijk z.j.) 94 e.v. en E.van Wessem, *De opstanding van Nederland* (Amsterdam 1936) 157-171, 192-193.

24 Van Wessem, o.c., 257-258: "...een vierde verschilpunt tussen fascisme en nationaal-socialisme, namelijk het alles vernietigend leidersbeginsel bij het nationaal-socialisme en het veel beperktere beginsel van den leider bij het fascisme. Het fascisme is "autoritair" en de bevoegdheden zijn zeer groot, maar worden min of meer in evenwicht gehouden door de Raden, die het fascisme in staat en maatschappij eischt. Het nationaal-socialisme kent echter een leidersbeginsel, hetwelk alles verdringt en daardoor de wortels tusschen het systeem en het volk afkapt". Te voren stelt Van Wessem de "totalitaire" tendensen van het fascisme tegenover de "absolutistische" tendensen van het nationaal-socialisme.

25 *Apologetisch Leven* 14 (1938) 47-67.

26 A.c., 47.

27 *Ibidem*, 61.

28 *Ibidem*, 62.

In de visie van Prof. Post is dus de autoritatief-kerkelijke, totalitair-kerkelijke signatuur van de middeleeuwse periode sinds Gregorius VII het kenmerk, waardoor dit tijdvak als solidaristisch kon worden aangemerkt. In deze autoritatief-totalitaire structuur ligt tevens ook de overeenkomst van de periode vóór 1940 met de middeleeuwen, zoals die door de corporatisten werd verheerlijkt. Het werk van George de Lagarde geeft materiaal om ons te doen zien, hoe de totalitaire en corporatieve gemeenschapsfilosofie van bepaalde middeleeuwse scholen tot basis kon strekken voor de twintigste-eeuwse ideologieën. De Lagarde's studie over individualisme en corporatisme in de middeleeuwen<sup>29</sup> bedoelde inderdaad een antwoord te geven op de vraag, of de corporatisten van toen (1937) zich terecht op de middeleeuwse filosofie van de corporatieve orde beriepen.<sup>30</sup> De Lagarde beschouwde de post-feodale periode van de middeleeuwen als een conflicttijd van corporatisme en individualisme. De drie fundamentele noties van het middeleeuws corporatisme, te weten de metafysiek van de eenheid en de orde, de gediversifieerde en gedecentraliseerde hiërarchische conceptie van het sociale leven, en het primaat van het maatschappelijk geheel boven het individu,<sup>31</sup> vond hij – geleid door een voelbare sympathie voor het corporatisme van zijn dagen – terug bij een grote schare middeleeuwse auteurs, die zich met de gemeenschapsfilosofie hadden beziggehouden.

Naar zijn mening zagen de eerste glossatoren nog maar nauwelijks in, welk een volkomen nieuw fenomeen het was, dat reeds in de elfde eeuw individuen zich tot maatschappelijke groeperingen gingen verbinden, en zich definitief losmaakten uit de agrarisch-feodale levensvormen. Nog voor Bulgaro (†1167), Pillio (†1207), zelfs voor Roffredus (†1250) was een corporatie slechts een aggregaat van individuen. Bij de voortschrijdende urbanisering werd echter deze individualistische conceptie verdrongen door een meer organische visie, die het primaat van de gemeenschap, de corporatie voorop stelt, en het individu aan dit geheel ondergeschikt verklaart.<sup>32</sup> Waar komt deze primaatstheorie, die niet alleen maar verwoording is van de corporatieve praktijk dier dagen, vandaan? Waar liggen de ideologische oorsprongen van deze zo ver dragende middeleeuwse totalitaire gemeenschapsfilosofie?

Historici van toen en nu komen tot het volgende beeld. In het midden van de dertiende eeuw raken twee reeds bestaande elementen, die elk een werkelijk sociologisch karakter droegen, door de schok van het nieuwe aristotelisme versmolten.<sup>33</sup> Het eerste element was de abstracte romeins-rechtelijke *corpus*-idee, die een gemeenschap voor juridische doeleinden als een persoon beschouwde.<sup>34</sup> Sinds de herleving van de studie van het Romeins recht in de dagen van

29 'Individualisme et corporatisme au moyen âge' in: *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien Régime* II (Louvain 1937) 1-59.

30 A.c., 10.

31 *Ibidem*, 36.

32 *Ibidem*, 17-20.

33 *Ibidem*, 20.

34 Gierke, o.c., Kap. I, 'Staats- und Korporationslehre des Altherthums' 5-158.

Irnerius, had dit concept zijn weg gevonden bij de glossatoren, maar het was ook binnengedrongen in het kerkrechtelijk denken. Zowel juristen als canonisten kenden het concept *corpus, universitas, collegium* – of welke term dan ook gebruikt werd: *communitas, societas* – als *nomina juris, non personarum*.<sup>35</sup> Via de juridische fictie kon elke gemeenschap beschouwd worden als juridisch persoon, als ware zij een individu. Als zodanig was elke gemeenschap drager van eigen verantwoordelijkheden, rechten en plichten, en bijvoorbeeld ook als gemeenschap strafbaar.<sup>36</sup> Deze gedachten pasten zeer wel in de zich steeds meer op corporatieve basis organiserende maatschappij van de twaalfde eeuw. Het Romeins-imperialistische en het christelijke universalisme waren er de oorzaak van, dat deze corporatieve ideeën terstond ook werden toegepast op de gehele mensheid, op de éne christenheid.<sup>37</sup>

Het tweede element werd aangedragen door de theologen. Vanuit het paulijnse *Corpus-Christi*-kerkbegrip brachten zij in het Romeinse, abstracte *corpus*-begrip de idee binnen van de organische samenhang van de ledematen binnen het gemeenschapslichaam.<sup>38</sup> De aristotelische filosofie, in het Westen bekend geworden sinds de Latijnse vertalingen van de *Politica* en de *Ethica Nicomacheia* wijde

35 Wilks, *o.c.*, 23.

36 I.Th.Eschmann, 'Studies of the Notion of Society in St.Thomas Aquinas. I. St.Thomas and the Decretal of Innocent IV Romana Ecclesia: Ceterum', *Medieval Studies* 8 (1946) 1-42. Eschmann behandelt de kwestie van het corporatief delict (*delictum universitatis, peccatum multitudinis*). Hij wijst erop, hoe de oude literatuur spreekt over *Gesamtperson, Gesamtwille, Gesamthandlung*, aanknopen bij Gierkes theorie, die in de *Körperschaft* een organische eenheid zag (realisme, tegenover het fictionisme van vooral Innocentius IV). Eschmann signaleert hierin de "collectivist trend of contemporary thinking which builds society on a pretended suprapersonal collectivity rather than on persons" (7). Naar zijn mening leert Thomas geen *körperschaftliches Verschulden*, omdat de *communitas* niet *simpliciter et per se* één subject van actie is, zoals dit supposeert. "Whether this supposition rests upon the dogma of social Realism or upon that of Fictionism is in the last analysis as irrelevant as is the distinction between metaphysical Realism and Nominalism: for both systems prove to be moving on the same (Platonic) ground and within the same orbit of thinking" (41). – Zie verder M.J.Rodriguez, 'Innocent IV and the element of fiction in juristic personalities', *The Jurist* 22 (1962) 287-318.

37 A.-H.Chroust, 'The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages', *Review of Politics* 9 (1947) 423-452. "The social thought of the Middle Ages, which undertook to comprehend and scientifically to formulate the nature and foundation of all human society, proceeded from the principle of a single and uniform but articulate whole...the medieval efforts to understand mankind in its entirety and to treat every form of human society as an organic unity were the starting points of a novel philosophy of law and state", 423. – De Lagarde, *a.c.*, 20, legt er de nadruk op, dat deze eenheid tot stand komt "par une grâce qui lui est *extérieure*". (cursivering van mij). – Zie St.-Thomas: "...omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo". *Summa Theologiae* I-II, 81,1. En ook: "omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo", *ibidem*.

38 E.Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton 1957) 199. Bekend is, hoe Johannes van Salisbury in zijn *Policraticus* het gemenebest beschrijft onder organologische metaforen: "respublica corpus quoddam". C.C.J.Webb (ed.), *Policraticus*, 2 vols. (Oxford 1909 V, 2, 540a. Ook echter bij contemporaine juristen is het beeld reeds te vinden. Zie de aantekeningen bij Kantorowicz, *o.c.*, 208, noot 42. Voor Isaac de Stella zie *ibidem*, 200, en de aantekeningen ter plaatse.

verspreiding vonden, dus sinds ongeveer 1250, bewerkte een fusie van deze juridische en theologische elementen, van de abstractie en van de mystiek.<sup>39</sup> De aristotelische grondthesis van de natuurlijkheid van de gemeenschapsvorming nam voortaan de plaats in van de theorie die hierin een gevolg van de erfzonde zag.<sup>40</sup> Elke gemeenschap kreeg een theoretische, ontologisch gefundeerde superioriteit boven de lidmaten-individuen, die in organisch verband geheel in de gemeenschap opgingen, en zeker gold dit voor de universele mensengemeenschap.<sup>41</sup> Het is deze filosofie, zegt men, die door St.-Thomas in zijn gemeenschapsleer werd verwerkt, en alom aanvaarding vond.

Zo zag ook De Lagarde de wording van de primaatstheorie van het geheel boven de delen, en het waren juist dit soort organisch-solidaristische gedachten, die door de corporatisten van vóór 1940 zo gretig vanuit de middeleeuwen werden overgenomen. Maar ook aan de universalistisch-totalitaire elementen van dit middeleeuws corporatisme gingen zij niet voorbij. De aristotelisch-thomistische teksten als *Quaelibet pars, id quod est, totius est*<sup>42</sup>, en *Omnis pars naturaliter est propter totum*<sup>43</sup>, gaven de corporatistisch geïnteresseerde bankier en amateur-historicus aanleiding tot interpretaties, die onverbloemd totalitair, autoritair-

39 De Lagarde, *a.c.*, 20-24. Wilks, *o.c.*, schrijft over dit proces: "The juridical reality of the lawyer corresponds to the metaphysical reality of the philosopher and the divine reality of the theologian...an idea fully understandable only in terms of a thoroughly Christian and realistic approach to life", 25.

40 Nog bij Gratianus vinden we deze oude, augustijnse leer terug: "Naturale ergo jus ab exordio rationalis creaturae incipiens...Jus vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines convenientes in unum coeperunt simul habitare, quod ex eo tempore factum creditur ex quo Cain civitatem aedificasse legitur. Quod cum diluvio propter hominum raritatem fere videatur extinctum, postea postmodum a tempore Nemroth reparatum, sive potius immutatum existimatur, cum ipse simul cum aliis alios cepit opprimere, alii sua imbecillitate eorum ditioni ceperunt esse subjecti". Zie R. en W. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, vol. II (Edinburgh/London 1909) 143-153; ook vol. III (1915) 94, voor de theorie van Gregorius VII.

41 De Lagarde, *a.c.*, 20-24, heeft een goede verzameling aristotelische teksten. Voor de thomistische verwerking hiervan zie de klassieke werken: E. Kurz, *Individuum und Gesellschaft beim Hl. Thomas von Aquin* (München 1932) (thomistische sociale filosofie als anti-individualisme). E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des H. Thomas von Aquin* (Salzburg/Leipzig 1935). – Wilks, *o.c.*, 25 concludeert: "The denial of the individual in favour of the corporate reality is a commonplace of medieval thought". Dat andere interpretaties van de middeleeuwse gemeenschapsfilosofie mogelijk zijn, blijkt bijvoorbeeld bij M. de Wulf, 'L'Individu et le Groupe dans la Scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle', *Revue Néoscholastique de Philosophie* 22 (1920) 341-357, volgens wie de middeleeuwers alleen het individu kennen; dit is het enige subject met morele waarde, met eigen moreel doel; de groep is slechts instrument, hoogstens *unitas ordinis*. Het feit dat er geen werkelijke persoonlijkheid aan de groep wordt toegekend, is dus voor De Wulf een triomf van het gezonde verstand, terwijl Gierke het feit dat de middeleeuwse juristen deze laatste theoretische stap *niet* zetten, als oorzaak ziet dat de in het middeleeuws politieke denken bestaande organische tendenties tenslotte voeren tot de atomistische staatsconstructie, een overwinning van de antiek-moderne tendensen dus. Fundamenteel individualistisch achtte ook E. Lewis de middeleeuwen: 'Organic tendencies in medieval political thought', *The American Political Science Review* 32 (1938) 849-876, waarin Gierkes *Genossenschaftstheorie* aan een heronderzoek wordt onderworpen.

42 *Summa Theologiae*, II-II, 64, 5.

43 *Summa Theologiae*, II-II, 64, 2.



corporatistisch waren. – Terloops zij opgemerkt, dat hier beslist een eenzijdige selectie uit het middeleeuwse denken werd gemaakt, en dat men in het beroep op de middeleeuwen de anti-totalitaire, de democratische en conciliaire componenten van het denken over kerk en gemeenschap over het hoofd zag. Doch dit is hier niet aan de orde. – Ook al gaf De Lagarde toe, dat in de thomistische visie de mens niet *secundum se totum* (*S.Th.*, I-II, 21, 4 ad 3um) geordend was op de politieke gemeenschap, omdat immers slechts de universele orde daarop recht kon laten gelden, al verwierp hij het platoons totalitair monisme, dat tot staatsabsolutisme kon voeren, niettemin bleef de grondtoon van zijn betoog gedragen door de aristotelische essentialistische natuur-conceptie, die logisch voerde tot de thesis van de preëminentie van het geheel boven de delen.<sup>44</sup> De logische en ontologische superioriteit en prioriteit van de gemeenschap, van het maatschappelijk geheel, werd gezien als een modaliteit van het Goddelijk zijn, als een uit het Goddelijk wezen voortvloeiende leidinggevende idee.<sup>45</sup> Zo werd tenslotte de gemeenschap verstaan als het principieel, dat de individuen ordent en vorm geeft door dezen aan zich te onderwerpen. Pas de gemeenschap geeft het individu het werkelijke zijn.<sup>46</sup> Hier raken we aan de grondslagen van het totalitarisme.

Een van de grondtrekken van De Lagarde's uiteenzettingen over het middeleeuwse corporatisme, ook terug te vinden in zijn latere werk, met name het vijfdelige *La naissance de l'esprit laïque*<sup>47</sup>, is de overeenstemming van het zo begrepen aristotelisme met de corporatieve praktijk van de middeleeuwen.<sup>48</sup> Tussen beide ziet hij een zuiver accoord. De individuele persoonlijkheid wordt geacht een vernieuwing te ondergaan als resultaat van de incorporatie in een gemeenschap, ook in de praktijk. Hij moet zich van zijn kwaliteit van geïsoleerd individu ontdoen om integrerend bestanddeel te kunnen worden van een corps.<sup>49</sup> Ook volgens de Leuvense hoogleraar Lousse waren de kwaliteiten van de middeleeuwse stadsburger niet een uitvloeisel van zijn individuele functie, maar – zoals

44 De Lagarde, *a.c.*, 24, noemt deze thesis de *charta* van het middeleeuwse corporatisme.

45 "Que l'ordre universel, que l'ordre politique, que l'ordre juridique soit indépendant des individus, qui pourrait songer à prétendre que St. Thomas ne l'ait pas cru? L'ordre n'est qu'une modalité de l'Etre divin. Les individus ne peuvent pas le créer; ils peuvent seulement "le participer" (I, 13, 7). Que l'ordre ainsi conçu, ait sur les individus une priorité ontologique, qu'il commande même la famille, n'est-ce pas l'évidence même?", *a.c.*, 30-31.

46 "...le tout social...comme idée directrice découlant de l'Etre divin qui informe les individus et les ordonne en les soumettant à son principe", *a.c.*, 25. Zie *Summa Theologiae*, I-II, 96, 4: "Cum unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, totius est". – "Omnes creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem, nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem, qui est totius universi ad Deum" (*De Pot.*, 7, 9c, zie I, 13, 7; I, 21, 1 ad 3; II *Sent.* 1, 2, 3; III *Metaph.*, 10 en 12).

47 *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* I (3e druk; Louvain/Paris 1956); II (2e druk 1958); III 1970, IV 1962; V, 1963.

48 Vooral het laatste hoofdstuk van deel II: 'Secteur sociale de la scolastique', getiteld: 'Le visage concret des doctrines' 320-336, onderzoekt de *correspondances* van de verschillende politieke theorieën met het praktisch-politieke en sociale leven van de époque.

49 *O.c.*, II, 314.

de monnik – ontleende hij zijn typische rechtssituatie aan de communautiteit.<sup>50</sup> Ook Henri Pirenne was van mening, dat de middeleeuwse communes een totalitair determinerend organisme waren, zoals een mierenhoop of een zwerm bijen.<sup>51</sup> Wat dus de theologen en filosofen formuleren, St.-Thomas van Aquino, Pierre d'Auvergne, Remigio di Girolami, Godefroid de Fontaines, Hendrik van Gent en anderen, is niet slechts aristotelisme, doch ook verwoording van het hen omringende *socialisme municipal*. Ook daar was het geheel alles, het individu weinig of niets. Het *prior natura et essentia*, dat Aristoteles over de gemeenschap ten aanzien van de individuen stelde<sup>52</sup>, gaf hen de theoretische rechtvaardiging van de in de dertiende eeuw heersende praktijk, waar de gemeenschap, het *totum*, een totalitaire macht over het individu toekwam. Steeds weer legt deze gemeenschapsfilosofie het accent op de eenheid, de universaliteit, de essentiële orde, die gedacht wordt te bestaan en gelding te hebben buiten, boven, desnoods ook tegen de leden van de gemeenschap in.

Nogmaals, het is de vraag of ook niet een andere interpretatie van vele van deze teksten mogelijk is. Maar zeker is, dat de corporatisten van vóór 1940 deze zó hebben verstaan en verwelkomd. Voor ons echter is het juist de laatstgenoemde, schijnbaar logisch onontkoombare consequentie van deze leer: "de gemeenschap voorop, desnoods tegen de leden in", die ons huiverig maakt. Pirenne sprak inderdaad van "la même absence de pitié à l'égard des êtres inutiles", die de *communes médiévales* en de *collectivités de règne animal* met elkaar deed overeenstemmen.<sup>53</sup> De schepenen van Gent waren bijvoorbeeld gerechtigd uit de gemeente die burgers te verdrijven, die naar hun oordeel daar van geen enkel nut waren.<sup>54</sup> Hoe bitter brengt deze middeleeuwse verordening ons de praktijk van de moderne totalitaire staat in herinnering ten opzichte van onnutte en niet-gewenste leden! Wat de middeleeuwse praktijk betreft, gaat het echter niet aan een excuus te zoeken in de brutale ruwheid van een primitief tijdperk, en zich dan hoopvol te scharen achter de theoretici, van wie gezegd wordt dat zij een verzachtend christelijk licht hebben verspreid.<sup>55</sup> Zeker is bij een aantal laat-middeleeuwse theologen die mentaliteit van de onverbiddelijke totale onderwerping onder het ontologisch albeheersend *totum* te vinden, als consequentie van een drastische logica, die kenmerkend is voor de periode.<sup>56</sup> Het aanprijzen van de dood voor het vaderland als heilige offerdaad krijgt soms een huiveringwekkende klank. Zo bij Guilelmus Durandus, die in zijn *Speculum juris* verklaart, dat het

---

50 *La société d'ancien régime* (Louvain 1952) 125. Geciteerd door De Lagarde, o.c., I, 120, noot 46 en II, 315.

51 *Les anciennes démocraties des Pays-Bas* (Paris 1910) 66. Geciteerd door De Lagarde, o.c., I, 119, noot 44 en II, 316.

52 *Metaphys.* V c.II.

53 Zie noot 51.

54 F.Funck-Brentano, *Philippe le Bel en Flandre* (Paris 1897) 50-55. Geciteerd door De Lagarde, o.c., II, 316, noot 36.

55 De Lagarde, o.c., II, 317.

56 M.D.Knowles, 'A Characteristic of the mental climate of the fourteenth Century' in: *Mélanges offerts à Et.Gilson* (Toronto/Paris 1959) 315-316.

voor de verdediging van het vaderland geoorloofd is de eigen vader te doden.<sup>57</sup> Zo bij de Florentijnse kanselier Coluccio Salutati, die de *amor patriae* buiten alle grenzen van menselijke redelijkheid laat doorschieten. Wanneer de verdediging of zelfs maar de uitbreiding van het vaderland op het spel staat, acht hij het geen misdaad de bijl te slaan in 's vaders hoofd, broers te verpletteren, of het ongebooren kind met het zwaard uit de schoot van de echtgenote te nemen.<sup>58</sup>

Moeten we deze uitspraken schrijven op de rekening van de "rudesse et brutalité de temps primitifs", zoals De Lagarde meent?<sup>59</sup> Is dit slechts wetenschappelijke bloeddorst of oververhit lessenaarpatriottisme, zoals Kantorowicz schijnt te geloven?<sup>60</sup> Van het feitelijk patriottisch ethos van de laat-middeleeuwse mens is onvoldoende bekend. Tegenover strijdlustige, avontuurlijke ridders, wier borst zwol bij het bestijgen der neusbriesende strijdrossen, zullen andere gestaan hebben, wie het hart hoger in de keel klopte als bij Poitiers, Crécy, Azincourt de charges begonnen, en wier gedachten slechts bij vrouw en kinderen, bij hun moeder waren.<sup>61</sup> En wat de burger en de boer voelde, gaat veelal geheel schuil. Maar ongetwijfeld heeft het patriottisch ethos van de moderne tijd voor een deel zijn voedsel genomen uit de middeleeuwse totalitaire gemeenschapsideologie. Spreekt Charles Péguy geen middeleeuwse taal, als hij zingt:

"Heureux ceux qui sont morts pour les cités charnelles,  
car elles sont le corps de la cité de Dieu".<sup>62</sup>

Strenger, logischer klinkt hetzelfde albezielend gemeenschapsbewustzijn bij moderne filosofen. Ik keer terug naar katholiek Nederland vóór 1940. Op de *Dies Natalis* van de R.K.Handelshoogeschool te Tilburg sprak in 1936 de Rector Magnificus Dr. F.A.Weve o.p. over *Het Algemeene Welzijn*.<sup>63</sup> Zijn rede begon aldus: "De toewijding aan de "gemeene zaak" is iets verhevens: de mensch ontwaart zich bij instinct er toe getrokken en acht het hooge deugd, edelmoedig en tegelijk evenwichtig die overgave te beoefenen". De "jeugdige en vurig willende generaties van het oogenblik" werden geconfronteerd met St.-Thomas,

57 IV, part III, par. 2, nr. 32 (Ed. Venetië 1602: III, 321). Zie Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 245, noot 161. De ideologie van het *Pro patria mori* wordt daar uitvoerig aan de hand van bronnen en literatuur onderzocht: 232-272. – G.Post, *Studies* (zie noot 107), 434-453.

58 Ep. I, 10 ed. F.Novati, *Epistolario di C.Salutati* (Roma 1891) I, 28, 22 e.v., geciteerd bij Kantorowicz, o.c., 245, noot 162.

59 De Lagarde, *La naissance*, II, 317.

60 Kantorowicz, o.c., 246 zegt naar aanleiding van Salutati's uitspraak: "This type of scholarly blood-lust and overheated desk patriotism was, on the whole, not to the taste of the more soberly thinking jurists, who would have contradicted Salutati on almost every point. However, horrors justified by the name of God or *patria* are as old as they are new". De grondslagen van deze ideologie zijn z.i. te vinden in de secularisatie van de evangelische *caritas* naar een *publica caritas*, en de transpositie van de Romeinse imperiale ideologie naar de nationale monarchieën: Frankrijk en Sicilië, Engeland en Spanje.

61 Voor Frankrijk bijvoorbeeld G.Crosjean, *Jeanne d'Arc et le sentiment national* (Paris 1930).

62 Geciteerd door De Lagarde, *La naissance*, II, 105.

63 Tilburg 1936.

die, *naar* het oordeel van de Rector, “de totaliteitsleer, maar dan de zuivere, met zooveel nadruk en consequentie heeft voorgedragen”.<sup>64</sup> Halverwege de rede krijgt dan de jongelingschap te horen, wat die consequenties zijn van de geprezen “wet der totaliteit”, die de ondergeschiktheid van de delen aan het geheel is.<sup>65</sup> Vergeef mij het lange citaat.

“Zoo waarachtig is die ondergeschiktheid der deelen, dat in tijden van gevaar, van werkelijk gevaar voor het bestand van het geheel, de deelen alles hebben te offeren tot hun bloed en leven. Dan, bij zulke offers, beseft men pas goed wat de ondergeschiktheid der particuliere belangen beteekent: hoe reëel, hoe dringend en hoe tragisch zij soms kan zijn! Als het vaderland in nood is, waarlijk in nood is, als de klokken luiden, de stormklokken, als het strakke koude bevel de zonen des lands wegrukt van alwat hun lief en eigen is; als na een hard afscheid, dat men voor het oog met muziek en bloemen als tot een feest tracht om te vormen, de eindelooze treinen met geüniformeerde krijgers heenrollen naar de slagvelden, waar zooveel verscheurde lichamen doodbloeden en het geratel van geschut ternauwernood volstaat om het gekreun en gekerm van de stervenden te overstemmen, dan eerst ziet men ten volle, dat het hier geen kwestie van woorden en van grauwe theorieën betreft, maar dat het de meest diepe en ernstige realiteit is, die ligt in de wet, dat de mensch als eenling ondergeschikt is aan het algemeen belang en wel zoo volstrekt, dat het geheel, het land, het volk van hem ook zelfs het laatste offer – het offer immers des levens – mag en moet vergen”.<sup>66</sup>

“Zoo dit alles waar is”, besluit dan de spreker, “dan moet de verklaring wel hierin gezocht worden, dat de zaak van het geheel onze eigen zaak is!” – Bij ons, levend in het vierde lustrumjaar van de bevrijding van Nederland, van het einde van de Tweede Wereldoorlog waarvan de waanzinsherinnering niet wil vervagen, komt een aantal vragen boven. Streed dan niet elk der partijen met de ruggesteun van dezelfde ideologie? Streed niet de Nederlander als ondergeschikt aan de Nederlandse volks- en staatsgemeenschap, voor welke hij geroepen werd zijn leven veil te hebben; streed niet de Duitser voor de Duitse, de Fransman voor de Franse, de Engelsman voor de Engelse gemeenschap, allen op dezelfde grondslagen de eigen persoon aan de eigen gemeenschap onderschikkend om de strijd tegen de nabuur-gemeenschap te beginnen? Wat is dan de staat, dat hij dit eisen kan? Waarvandaan is ons die ideologie geworden, die het vaderland boven de mensheid en de menselijkheid doet gaan? Waar zijn de krachten ontsproten, die deze “blinde staetszucht” (Joost van den Vondel) dragen? Bij de romeinsrechtelijke glossatoren, die het uitgestorven imperialistisch absolutisme nieuw leven inbliezen? Bij Aristoteles en zijn natuurrechtelijke staatsleer? Bij de christelijke synthese van de thomistische middengroep?

---

64 Weve, *l.c.*, 7.

65 *Ibidem*, 24.

66 *Ibidem*, 25.



Uit het voorafgaande is mijns inziens voldoende gebleken, dat inderdaad uit al deze richtingen vormingselementen voor de totalitaire solidaristische gemeenschapsleer werden bijeengebracht. Doch recente onderzoeken als die van Ernst H. Kantorowicz en Michael Wilks<sup>67</sup> hebben nog andere wegen ten antwoord gegeven, die diep in de geschiedenis van de Westeuropese geest doorstoten. Onafhankelijk van elkaar kwamen beide historici tot de conclusie, dat het laat-middeleeuwse, en dus ook het moderne autoritatieve en corporatieve gemeenschapsconcept is beïnvloed door het kerkelijk model. Posts visie, dat de grond van het katholiek solidarisme zou vervallen, wanneer het in laatste instantie op de wil van God gebaseerd gezag niet zou bestaan, werd in volle omvang bevestigd.<sup>68</sup> In beide hier bedoelde werken: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, en *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, komt stringent naar voren dat vooral het geestelijk prototype van alle corporatieve concepten, dat van het *Corpus Christi mysticum*, hier een bepalende rol heeft gespeeld. Gedesacraliseerd, gesecculariseerd is dit met God geïdentificeerde gemeenschapsbegrip van de kerk overgeplant op de nog betrekkelijk jonge, doch steeds krachtiger zich ontplooiende "staten" als Engeland en Frankrijk. De wereldlijke totalitaire theorieën, het koninklijk absolutisme van de nieuwe tijd, worden gezien als een transplantatie van het theologisch hiërocratisme van de christelijke middeleeuwen. Monarchieën zijn *churches by transference*, zegt Kantorowicz.<sup>69</sup> Wilks toont aan hoe sommige extreem-papalistische auteurs God, Christus, Petrus, de paus en de kerk identificeren. Zijn conclusie is, dat deze uit de kerkelijke sfeer stammende "identificatie van de leider met de gemeenschap in wiens naam hij handelt een van de meest invloedrijke concepties is in de geschiedenis van het politieke denken, en de basis van de moderne theorie dat de regering of het staatshoofd de staat vertegenwoordigt – een idee, die in meer totalitaire regimes nog steeds gemakkelijk met een atmosfeer van mystiek wordt omgeven".<sup>70</sup>

Niet slechts de middeleeuwse gemeenschapsleer, maar meer uitgesproken het middeleeuws hiërocratisme wordt dus aangeduid als de wortel van het moderne totalitarisme. Voor ons, die nog heden dit mystiek getinte totalitarisme in Westeuropese staten en leidersfiguren belichaamd zien, is het een opgave van actueel belang ook de wording van déze wortel na te speuren. Als de ontstaansgeschiedenis van de totalitaire hiërocratische ideologie kan worden blootgelegd, kunnen wij misschien tegelijkertijd een inzicht krijgen in het karakter van de historische overgangen der ideeën, van de kritische temperaturen waarbij de ene fase in de andere overgaat, wanneer en onder welke invloeden kristallisatie en omvorming van een concept plaatsvindt. Misschien treden dan ook reeds de mogelijke reagentia aan het licht, die deze transmutatie bevorderen of tegengaan, of die als nevenprodukten voor het nodige evenwicht in het ideologisch mengsel zorgen en explosies kunnen voorkomen. Dat een dergelijke kennis in het proces van de

---

67 Zie noot 38 en noot 13.

68 Zie boven, p. 6-7

69 O.c., 194.

70 O.c., 41.

huidige Westeuropese en mondiale, kerkelijke en wereldlijke structuurhervormingen van eminent belang is, zal elkeen inzien.

Uitgangspunt van het onderzoek is de term *corpus mysticum*, die immers zo'n uiterst belangrijke rol werd toebedeeld. Deze term kreeg als het ware een officiële goedkeuring, toen hij door paus Bonifatius VIII in de bulle *Unam Sanctam* werd gebruikt om de uitdaging van de in politieke zelfgenoegzaamheid groeiende wereldlijke gemeenschappen te overstijgen en te neutraliseren door het leerstellig poneren van een alomvattende christelijke gemeenschap: "Unam sanctam ecclesiam ...quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius corporis caput Christus, Christi vero Deus".<sup>71</sup> De onderzoeken van E.Mersch, en vooral van Henri de Lubac<sup>72</sup> hebben aangetoond, dat deze term echter reeds vóór 1300 een eigen ontwikkelingsgeschiedenis had gekend. Oorspronkelijk duidde deze liturgisch-sacramentele formule de eucharistie aan, die in direct verband werd gezien met de door haar geconstitueerde éne kerkgemeenschap: "Uno enim pane universitas Ecclesiae designatur".<sup>73</sup> Pas na 1150 is deze term geladen met een sociologische inhoud. Juist in die dagen, dat de romeinsrechtelijke leer over de corporatieve structuur van de gemeenschappen doordringt, en bij mensen als Johannes van Salisbury en Isaac de Stella organologische metaforen de samenhang en onderordening van de leden in de gemeenschap moeten verduidelijken, wordt deze sociologisch-juridische begripsinhoud van de *corpus*-gedachte op de kerk toegepast, die gezien gaat worden als het georganiseerde lichaam van de Christusgemeenschap. Als dan tevens in verband met de eucharistische ketterijen de term *corpus mysticum* als aanduiding van de eucharistie wordt vervangen door *corpus Christi verum*, komt de eerstgenoemde formule vrij om te dienen als ecclesiologische term. Vanzelfsprekend stromen nu de sociologisch-juridische begripsinhouden in dit nu voortaan exclusief ecclesiologisch verstande *corpus mysticum*-begrip binnen. Deze diep ingrijpende overgang van een liturgisch en sacramenteel bepaalde kerkconceptie naar een sociologische, maakte aanstonds een vèrgaande uitwerking van de institutionele en juridische aspecten van de kerkgemeenschap mogelijk. In het denken over de kerk voltrok zich zo de eerste fase van een secularisatie, van een desacralisatie, die slechts een tegenwicht ontving in de bewuste mystificatie van het *corpus Christi juridicum*.<sup>74</sup>

71 C.Mirbt (ed.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tübingen 1901) 148.

72 E.Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique* 2 vols. (3e druk; Louvain 1951). – H.de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge* (2e druk; Paris 1949). Van belang zijn ook de studies van G.B.Ladner, 'Aspects of Medieval Thought', *Review of Politics* 9 (1947) 403-422 en 'The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis' in: *Sacerdotio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscell. Hist. Pont. 18) (Roma 1954) 49-77. Zie ook A.Ehrhardt, 'Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht', *Zeitschrift f. Rechtsgesch. Röm. Abt.* 70 (1953) 299-347 en 71 (1954) 25-40.

73 "Auteur auxerrois", (Haimo van Halberstadt, *In epistolam I ad Corintios* (PL 117, kol. 570D).

74 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 196-197. De laatste term, *Corpus Christi juridicum*, is van Alf. Stückler, 'Der Schwerterbegriff bei Huguccio', *Ephem. Iuris Canon.* 3 (1947) 216, en werd sindsdien door anderen overgenomen. – Zie ook de uitstekende studie die Br.Tierney aan

Uiterst opmerkelijk is echter, dat in diezelfde dagen, midden twaalfde eeuw, de wereldlijke gemeenschap de omgekeerde weg gaat, die van de sacralisatie en desecularisatie, van de spiritualisering en heiliging van het wereldlijke. Echter niet vanuit de sfeer van de kerk, van het altaar, van Christus, maar vanuit een wereldlijke heiligheid van een eigen soort. De Ghibellijnse spiritualiteit met haar niet-clericaal, buiten-kerkelijk, binnen-wereldlijk karakter, die het *sacrum imperium* van Frederik Barbarossa draagt, is er op gericht een bewustzijn van een gelijke goddelijke middelaarsfunctie voor de wereldlijke, koninklijk-keizerlijke gemeenschap in te scherpen.<sup>75</sup> Quasi-priesters worden de koningen, priesters der gerechtigheid, bedienaren van de *religio juris*, begroet en bezongen met transposities van het liturgisch *Exultet* en het *Ave Maria*: "Exultet iam Romani Imperii culmen, et pro tanti victoria principis mundus gaudeat universus", of ook: "Ave, domine imperator, gracia Dei plene, dominus tecum".<sup>76</sup> Rechtstreeks staat hij onder God, hij is zijn *vicarius*, zonder enige pauselijke bemiddeling. Zo ontstaan het geestelijke *corpus mysticum* en het wereldlijk *sacrum imperium* haast tegelijkertijd.

Een eeuw later, in de dagen van St.-Thomas van Aquino en de verwerking van het aristotelisme, gaat dit proces van betekenisverschuiving van het *corpus mysticum*-begrip nog voort. Tegenover de eucharistie, oorspronkelijk centrum van de liturgische kerkgemeenschap, wordt nu het natuurlijk lichaam van Christus geplaatst (*corpus naturale*). Dit natuurlijk lichaam, met zijn organische en hiërarchische structuren van lidmaatsfuncties onder een alregelend hoofd, staat model voor de sociologische, supra-individuele, collectieve eenheid van dat tweede – mystieke – lichaam van Christus, de kerk. Van *corpus Christi mysticum* verschuift de term naar *corpus ecclesiae mysticum*. Dit mystieke kerklichaam, kerkelijk corpus, deze gemeenschap wordt op zich beschouwd, los van het eucharistisch centrum, los van Christus, als een corporatieve instelling, in haar sociologische structuren gelijkend op andere gemeenschappen.<sup>77</sup>

---

dit onderwerp wijdde in zijn *Foundations of Conciliar Theory. The contribution of the Mediaeval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955) chap. III: 'The whole Church as a corporation', 132-153. Tierney gaat na, wat het effect is van de assimilatie van de theologische idee van het *Corpus mysticum* door de canonisten in hun juridische theorieën. Voor een kritiek op Gierke's opvattingen omtrent *Genossenschaft (corporatio)* en *Anstalt (institutio)* zie 97 e.v. Tierney ziet in De Lagardes mening omtrent de fundamentele desintegratie door het conflict tussen de organische en de atomistische corporatie-theorie en de triomf van de laatste in de veertiende eeuw, een voortzetting van Gierke's visie op de canonistische theorieën, die geheel beïnvloed is door zijn eigen negentiende-eeuwse *Genossenschaftstheorie*. Anderzijds wekt Tierney de indruk, dat zijn stelling dat de canonisten niet geïnteresseerd zijn in de metafysische essentie van de corporatie, doch veeleer in de praktische structuur ervan, teveel is ingegeven door een empiristische, angelsaksische geest. Zie ook 136.

75 E.Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II* (Berlin 1927): "die freie weltliche unklerikale Geistigkeit des Staufers" ... "Unter Ghibellinentum begriff man im dreizehnten Jahrhundert geradezu jene freie, oft bis ans Ketzertum grenzende weltlich-geistliche Helle, die zwar noch in der Kirche Platz fand, aber dennoch schon außerhalb ihrer stehend die Kirche gleichsam von außen her als Gesamt überschaute", 65-66. – Naar Kantorowicz' mening verschijnt de term *sacrum imperium* pas onder Frederik I, in 1157: *MGH Constit. I*, 224, noot 161. – *The King's Two Bodies*, 197, noot 12.

76 *The King's Two Bodies*, 124, 125, noot 113; 138, noot 159; 118, noot 90.

77 De Lubac, o.c., 127-129. – Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 199-202.

Zo is de tweede fase bereikt. De term *corpus mysticum* is nu geheel geseculariseerd, het liturgisch idioom vervangen door het juridische, het *corpus Christi* vervangen door de *corporatio Christi*. De kerk onderscheidt zich niet langer van welke andere middeleeuwse corporatie, waarop het Romeins recht van toepassing kan zijn. Als zij wordt ook de kerk beschouwd als *persona ficta*, een *persona repraesentata*, zonder enige band met een werkelijk levende persoon, in dit geval dus zonder enige band met de levende Christus.<sup>78</sup>

De Lubac en Kantorowicz beschouwen dit verschuivings- en transplantatieproces als een degeneratie van de oorspronkelijke, sacramenteel-liturgische conceptie. Het onmiskenbaar verdwijnen van de mystieke en communautaire basis-gedachte onder de te zwaar geaccentueerde uitwendige, sociologische aspecten van de kerkgemeenschap, en de kwalijke gevolgen die dit proces voor het gelovig beleven heeft gehad, rechtvaardigen dit woordgebruik alleszins.<sup>79</sup> Sinds de tijd van Bonifatius VIII treedt nog duidelijker naar voren wat hier gaande is. De visie op de kerk wordt geheel van de wereldlijk-universele structuren doortrokken. In de concurrentie met de zich emanciperende wereldlijke staten zien de theologen alleen nog langs de weg van een institutioneel universalisme mogelijkheden voor de evangelische taak van de kerk. De *sagena missa in mare* (Matt. 13:47) moet zo groot zijn als de wereldzee zelf: geen vis, die niet bij voorbaat in de universele monarchie van de pauskerk gevangen is. Het zout der aarde werpt zich op de aarde zelf te zijn, het gist in het deeg verdringt het deeg, de lichtende stad op de berg slokt de wereldgemeenschap op.

Alles wat aan rechtelijke concepties elders leeft, wordt in dit juridisch universalisme ingebouwd. Vooral de rol van het hoofd van deze universele corporatie wordt nu tot in het extreme uitgewerkt. Dit is een volgende stap in de betekenisontwikkeling van de mystiek-lichaam-gedachte. Vanaf nu zijn uiterste geluiden hoorbaar, die de corporatieve gemeenschap met het hoofd identificeren, neen, niet met Christus, maar met zijn zichtbare plaatsbekleder de paus.<sup>80</sup> Was in de paulijnse visie Christus het hoofd van zijn eigen mystiek lichaam de kerk, nu wordt de paus het hoofd van het mystiek-corporationele kerklichaam.<sup>81</sup> Op grond van theologische en romeins-rechtelijke redeneringen wordt zo bij sommigen een

78 R.Sohm, *Das alikatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (München/Leipzig 1908) 582: "Aus dem Körper Christi hat sich die Kirche in eine Körperschaft Christi verwandelt". – Kantorowicz, o.c., 202, noot 25 en 26. – Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, 77, noot 91 citeert Paulus de Castro (†1439): "[ecclesia] universitas repraesentans personam quae numquam potest dici vixisse, quia non est corporalis nec mortalis, ut est Deus". Kantorowicz, o.c., 206, noot 38.

79 De Lubac, o.c., 130. – Kantorowicz, o.c., 202.

80 Zie noot 79; eveneens Wilks, o.c., part IV, 'Vicarius Christi', chap. II, 'The universal Society', 15-64; "In his solitude the pope epitomises the oneness of the universitas fidelium", 32. – "Only by identifying himself with the commands of the head can the subject hope to lead the right way of life", 37. Zie ook 152, 161-171.

81 Wilks, a.c., 37, die er de nadruk op legt "how far the hierocratic system went towards submerging the individual in society at large". Zie ook 368-369. – Zie de formule van Hermann de Schildiz, *Contra hereticos negantes emunitatem et iurisdictionem sancte ecclesie*: "Sicut se habent membra ad caput in corpore naturali, ita se habent omnes fideles ad caput ecclesie, quod est Romanus pontifex, in corpore mistico ecclesie". R.Scholz (ed.), *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* (Rom 1911-1914) II: Texte, 143-144. – Kantorowicz, o.c., 203.



eindpunt bereikt van dit verschuivingsproces. De identificatie van paus en kerk-lichaam voert tenslotte tot formuleringen als die van Aegidius Romanus: *Summus Pontifex qui potest dici ecclesia*<sup>82</sup>, juist omdat al eerder de paus en Christus, de paus en God waren gelijkgesteld. Verre van het eucharistisch centrum der kerk uit de patristische en Karolingische wereld is de veertiende-eeuwse theoloog Alvarez Pelayo, die de paus tot het kernpunt maakt van de kerk: *Corpus Christi mysticum ...ibi est, ubi est caput, scilicet papa*.<sup>83</sup>

Zo is in het proces van een kleine drie eeuwen het *corpus mysticum*-concept van de kerk gepolitiseerd. De sociologische problematiek van de coëxistentie van een universeel pausdom, een universeel keizerschap en autonoom wordende territoriale monarchieën, werkte diep in op de politiek-juridische conceptie van de kerk, die nog steeds identiek wilde zijn met de ganse christenheid. De paus werd tot *princeps* van het "principatus ecclesiasticus, quasi rex in regno ecclesiastico propter plenitudinem potestatis, verus imperator", en tot *lex animata*, aangesproken door juristen als *Dominus noster Deus papa*, betiteld als *stupor mundi* en *imago Dei*, ja als God zelf, die alles kan en niemand vraagt hem: "waarom doet ge dit". Onder zulk een pausconceptie, waarin het ambt, verre van dienstbaar te zijn, was gesublimeerd tot de top (*apex*) van het hiërarchisch geleed christelijk universum,<sup>84</sup> begon naar Kantorowicz' woorden het hiërarchisch apparaat van de Romeinse kerk – niettegenstaande enige belangrijke trekken van kerkelijk constitutionalisme – een tendens te vertonen om het perfecte prototype te worden van een absolute en rationele monarchie op mystieke basis. Tegelijkertijd echter begonnen de wereldlijke gemeenschappen – onder invloed van deze totalitaire ecclesiologie – zich de hier ontwikkelde gedachtengangen eigen te maken, om de concurrentie van deze albeheersende kerk te kunnen doorstaan en met gelijke wapens te bestrijden. De wordende staten tonen in een steeds toenemende mate een tendens om een "quasi-kerk" te worden, een mystieke corporatie (monarchie) op rationele basis.<sup>85</sup>

Vanuit dit kerkelijk model nemen de vorsten en hun theoretici het materiaal voor de ontwikkeling van het staatsmysticisme. De geestelijke geheimzinnige werkelijkheid van de kerk, die met een goddelijke, bovenmenselijke totaliteitseis het christelijk zelfbewustzijn van de gelovige absorbeerde, wordt overgeplant naar

82 "Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus...*De ecclesia potestate*, ed. R.Scholz (Weimar 1929; fotogr. herdruk Aalen 1961) 209.

83 "Alia heresis est qui dicit, quod papa perdit suam iurisdictionem, quando Roma non stat. Quod est contra sacram scripturam, quia ubicumque est papa, ibi est ecclesia Romana et sedes apostolica et caput ecclesiae, quia Petrus ecclesiam significat ... papa etiam est successor Christi...Item ecclesia que est corpus Christi mysticum...et que est collectio catholicorum...non est ambitus murorum; ibi est, ubi est caput, scilicet papa". *Collirium adversus hereses novas*, ed. R.Scholz, *Streitschriften*, II, 506. – Kantorowicz, *o.c.*, 203-204.

84 Het is ondoenlijk hier alle vindplaatsen van deze pauselijke titels op te geven. Men zie Kantorowicz, *o.c.*, 560, Index, s.v. Pope, en Wilks, *o.c.*, 607-6-8, Index, s.v. Pope, waar deze titels, vanuit een rijke literatuur genomen, alfabetisch zijn gerangschikt.

85 Kantorowicz, *o.c.*, 193-194. Eerder reeds in het artikel 'Mysteries of State. An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins', *Harvard Theol. Review* 48 (1955) 65-91.

de "staat". De Romeinse *arcana imperii*,<sup>86</sup> de *religio iuris*<sup>87</sup> leven nu ook op in de territoriale "staten", maar de bemiddelende rol is daarbij door de kerk gespeeld. De door Gratianus, Valentinianus en Theodosius aan de *praefectus urbis* Symmachus gegeven wet van 395, die het heiligschennis noemt over het oordeel van de vorst te redetwisten,<sup>88</sup> wordt teruggevonden in het *Decretum Gratiani* (ca. 1140) in de formule: "...cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius".<sup>89</sup> Bij de canonisten, zo bij Hostiensis (Henricus de Segusia), klinkt het kortweg: "De iudicio Summi Pontificis disputare non licet".<sup>90</sup> In de wereldlijke sfeer wordt deze maxime overgenomen door Rogier II van Sicilië, door Frederik II, en de slotformule van het koninklijk absolutisme luidt dan: "rex alios regit et a nemine regitur", een rechtstreekse aanpassing van kerkrechtelijke opvattingen.<sup>91</sup> Jacobus I van Engeland (1603-1625) spreekt niet anders.<sup>92</sup>

Zo wordt de koning de doublure van de paus. Had men eerst de formule van Paulus over de geestelijke mens, die alles oordeelt, in exclusieve zin voor de paus geïsurpeerd, nu wordt de koning in de ogen van de absolutistische theoretici tot een zelfde *supra-homo*, *Uebermensch*, over wiens oordeel niemand redetwist.<sup>93</sup> Al vanuit Byzantium heette hij, de koning/ keizer, soms een "tweede God door genade".<sup>94</sup> In de dagen van de investituurstrijd kon hij bij de Anonymus van York heten *rex Deus et Christus per gratiam*, ja zelfs God-mens.<sup>95</sup> Dit is dan nog gedacht in de geest van een christocentrisch, liturgisch koningschap. Anders wordt het echter, als bij de overgang van de liturgische naar de juridische denkwijze de paus de *vicarius Christi*-formule voor zich in beslag neemt.<sup>96</sup> Op zijn

86 Tacitus, *Annales*, II, 36.

87 *Prooemium* van de *Institutiones* van Justinianus, waar de keizer genoemd wordt *iuris religiosissimus*, gaf de glossatoren aanleiding te spreken van *religio iuris*. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 138, noot 159.

88 *Codex Theodos.*, I, 6, 9=C. 29, 2: "Disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator". Kantorowicz, *Mysteries*, 69, noot 13; *The King's Two Bodies*, 158, noot 209.

89 J.H.Moynihan, *Papal immunity and liability in the writings of the medieval canonists* (Roma 1961), onderzoekt de betekenis van deze formule (D.XL, c.6), met name in de periode 1140-1220.

90 *Summa aurea* (Venetië 1586) col. 1610. – Kantorowicz, *Mysteries*, 70, noot 18.

91 Baldus, *In Digest.*, *Prooem.*, noot 23 (Venetië 1586) I, fol. 2v. – Zie *Dictatus Papae* (*Registrum Gregorii VII*), *MGH Epist. sel.*, Nova Series, II, 55a, 206. – Kantorowicz, *Mysteries*, 75.

92 Kantorowicz, a.c. bevat hiervan frappante voorbeelden.

93 Zo Aegid. Romanus, o.c.: "Summus pontifex est tante potencie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur", ed. Scholz, 6. De tekst heeft betrekking op 1 Cor. 2:15. Over de connectie van *Uebermensch* en *homo spiritualis*, zie Kantorowicz, *Mysteries*, 76, noot 36, en de literatuur aldaar.

94 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 48, noot 11.

95 *MGH, Lib. de Lite*, III, 667, 35v.; zie 676, 14v. – Kantorowicz, *ibidem*. – 664, 26v.: "In una (persona) quippe erat naturaliter individuus homo, in altera per gratiam Christus, id est Deus-homo". *Ibid.*, 46, noot 8.

96 M.Wilks, 'Papa est nomen iurisdictionis: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ', *Journal of Theol. Studies* N.S. 8 (1957) 71-91, 256-271. Wilks plaatst het werk van Aug. Triumphus tegen de achtergrond van de strijd, die in de periode 1050-1150 was gevoerd tussen paus en keizer, waarvan een voorname inzet was de greep op het episcopaat. In de tijd van de bisschoppen-oppositie worden ook de pauselijk-hiërocratische theorieën uitgewerkt, en

beurt komt dan de koning, via de nieuw hervonden romeinsrechtelijke formules, *Deus in terris*, *Deus terrenus*, *Deus praesens* te heten. Zo komt hij los te staan van het christocentrisch koningschapsideaal van de Ottoonse en vroeg-Salische tijd. Heet de paus *vicarius Christi*, de koning heet nu *vicarius Dei*.<sup>97</sup>

De andere formules verschuiven mede. *Corpus Christi* komt via *corpus papae* bij *corpus principis* uit, wederom een romeinsrechtelijke notie, die nieuwe inhoud krijgt vanuit het kerkelijk model.<sup>98</sup> Het gemenebest wordt in dezelfde geest tot *corpus reipublicae mysticum*, en de koning tot mystieke bruidegom van dit zijn mystiek lichaam gestileerd.<sup>99</sup> Een ander voorbeeld. Was eerst op de paus de keizerlijke formule toegepast, dat hij alle recht in het archief van zijn binnenste draagt, nu wordt dit ook op de Franse en Engelse koning overgeplant.<sup>100</sup> In steeds verdergaande overdracht van oorspronkelijk romeinsrechtelijke, nu theologisch geladen taal en gedachten op de wereldlijke instellingen, krijgen deze een Godgelijkenis, die de staatsmachine, de fiscus, de rechtspraak tot "heilige" zaken maakt in een nieuwe betekenis.<sup>101</sup>

Merkwaardig is ook dat, hoezeer deze nationale staten-in-wording zich verzetten tegen de totalitaire universalistische claims van de papalisten, toch de

de idee van de paus als exclusieve *vicarius Christi* is niet alleen gericht tegen de wereldlijke heren, maar ook tegen de bisschoppen. – Zie de literatuur aldaar, vooral M. Maccarone, *Vicarius Christi* (Rome 1952). Voorts Wilks, *The problem*, 331-407. Zie ook Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 90 en noot 8 en 9 ter plaatse.

97 *The King's Two Bodies*, 92 en noot 16. – Over de koningen als heiligen 88, noot 4; 252, noot 183 en 184. – Zie ook E. Kantorowicz, 'Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence' in: *Twelfth-Century Europe...*, ed. M. Clagett e.a. (Madison 1961) 89-105. – Voorts noot 106.

98 "...virosum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt". C. 9, 8, 5 (*Cod. Theod.*, 9, 14, 3). – Vervolgens zijn dan de kardinalen "pars corporis papae". Bij Frederik II heet het "cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri" (*MGH, LL IV*, 2, 333, nr. 244), terwijl in Frankrijk de vier hoogste rechters en presidenten van het Parlement "pars corporis principis" heten. Zie *The King's Two Bodies*, 208, noot 42; 154, noot 195; 362, noot 166; 417, noot 342. – Wilks, *The Problem*, betr. de kardinalen 457v, 462, 466; betr. raadsleden van de vorst, 458, noot 1. Zie ook Br. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Mediaeval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955) 95, 149, 204, 211, 233-34, voor "pars corporis papae". Wilks' visie is: "According to hierocratic doctrine all Christians were technically part of the *corpus papae* as members of the *Ecclesia*, and this was used as a basis for asserting that the acts of the head were automatically binding upon the members. The subject is assumed to accept the will of the head simply by virtue of his membership of the body: he retains his status als *fidelis* only by identifying himself with the commands of the pope", 462.

99 *The King's Two Bodies*, 207-232, met voorbeelden van dit spraakgebruik, van Vincentius van Beauvais tot Jacobus I van Engeland toe.

100 "Omnia iura in scrinio (pectoris) principis", C. 6, 23, 19, 1. – Dan bij Bonifatius VIII: "Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere..." VI, 1, 3, C. 1 (Aem. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici II* (Leipzig 1879) 937). Richard II van Engeland en ook de Franse koning eigenden zich deze maxime toe, waarvan de betekenis is, dat de koning (paus) "was supposed and expected to have all the relevant laws present to his mind, that is, to act competently within his sphere". Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 28, noot 15; 99, noot 35; 131; 153, noot 193; 455, noot 13; *Kingship*, 104, noot 60; 111; 108, noot 24 ad. 93.

101 *The King's Two Bodies*, 184, noot 288. Zie verder Index s.v. Fisc.

wereldlijke theoretici niet aan dit universalisme ontsnappen.<sup>102</sup> Zoals alle middeleeuwse theologen en filosofen het feodaal, maar tevens christelijk-platoons principe van de hiërarchische autoriteit, van de éne universele wereldordening onder één supremum hoofd hebben verkondigd<sup>103</sup>, zo werkt deze mening ook bij hen die bestrijden dat deze ordening moet samenvallen met die van de kerk. Zoals reeds eerder gezegd werd, deze wereldlijke theoretici vinden geen beter wapen om het pauselijk, hiërocratisch universalisme te bestrijden, dan het over te nemen en de Romeins-imperialistische, getheologiseerde terminologie van een wereldlijke inhoud van dezelfde totalitaire strekking te voorzien.

Voor de positie van de leider geldt hetzelfde. In het kerkelijk en in het wereldlijk denken wordt de leider, paus of koning, gezien als het essentieel, constituerend en personifiërend element van de corporatie.<sup>104</sup> Buiten hem bestaat niets meer. Hij, paus of koning, maakt in exclusieve machtsvolkomenheid, door niemand belemmerd, zelfstandig uit wat nuttig is voor de gemeenschap en wat niet<sup>105</sup>, wat gevaar betekent en wat niet, wat de *generalis status ecclesiae*, of de *status reipublicae* aan dispenserende noodmaatregelen vereist.

Grond van deze totalitaire oriëntatie is de identificatie met God, als wiens plaatsbekleder zowel paus als koning gezegd worden op te treden.<sup>106</sup> De harts-

102 Wilks, *The Problem*, 113, laat dit zelfs gelden voor Marsilius van Padua: "In spite of reducing the *Ecclesia* to a mere unity of faith concerning only the Christian members of the human race, in the end neither Marsilius nor any other writer of the time could escape from the overpowering influence of the ideal of a single, universal and Christian body politic". Wat Marsilius beschrijft is "a secularized version of the papal-hierocratic *Ecclesia*", net zoals Dante's beschrijving van het universele keizerrijk "un décalque laïcisé de la notion de l'Eglise" werd genoemd door E. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris 1959) 167 en 335 (s.v. Empire).

103 De Lagarde, *La naissance*, II, 102-105.

104 Hiërocratische teksten van Henricus van Cremona, Augustinus Triumphus, Aegidius Romanus e.a. bij Wilks, *The Problem*, 32-35, 168, 382. De grondtekst stamt van Cyprianus (ep. 66, c. 8, ed. Hartel (*CSEL*, III) II, 733), die via Gratianus bekendheid kreeg: "Scire debes episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse" (C. 7, q. 1, c. 9, ed. Friedberg I, 568v.) – Voor de identificatie van paus en gemeenschap bij de decretisten, zie Tierney, o.c., 34-35; voor de toepassing van hetzelfde principe op de vorst en de *respublica*, Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 439-440. Zo Andreas van Isernia, "Princeps et Respublica idem sint...Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in Ecclesia et Ecclesia in praelato". *Ibidem*, 439, noot 405.

105 Wilks, *The Problem*, 154: "rightness dependent upon the will of the ruler himself...Thus there is only one act absolutely bad in itself – the rejection of the pope's authority and the absolute ethical norm is one of obligation to obey him". Teksten van Augustinus Triumphus, Dante, Bernardus Parmensis e.a. 154, noot 1. – Wouter Lutkie's mening over "Mussolini ha sempre ragione", Joosten, o.c., 227-228.

106 Gulielmus de Cremona zegt van de paus: "ille qui est velut Deus in terra, non debet iudicari nec per omnes puniri ab aliquo iudice vel imperatore". R. Scholz (ed.), *Reprobatio errorum, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, 25. – Alvarus Pelagius stelt: "nullus clericus nedum papa potest a laico iudicari". Achtste argument hiervoor: "Octavo quia papa quasi Deus est in terris...sed homo Deum non iudicat, sed e contra". *Collirium*, ed. *ibidem*, 513. – Voor de koning, zie boven 20, en noot 97. Teksten vooral bij Gierke, *Die mittelalterliche Staats- und Korporationslehre*, 563, noot 122; Baldus: "imperator est dominus totius mundi et Deus in terra; princeps est deus in terris". Joh. de Platea: "sicut Deus adoratur in coelis, ita princeps adoratur in terris (improprie)". Diederik van Niem beschrijft de imperator/princeps



tocht van de middeleeuwer, de *reductio multorum ad unum*, speelt hem steeds weer parten, zijn ontembaar universalistische drang evenzeer. Zowel de kerkelijke als de koninklijke bevelen en eisen krijgen vanuit de theoretisch gewilde en begeerde Godgelijkenis een alomvattende geldigheid toegemeten, die van de onderdanen slechts aanhoren, zwijgen en toestemmen vraagt.

Onder dit soort seculiere heiligheid verdwijnen alle rechten van het individu. Elk lid ontleende immers zijn zijn aan de corporatie. Doch deze gemeenschap is nu gereduceerd, gepersonifieerd in de figuur die aan de top staat. Wat goed is voor de gemeenschap, de *status* van kerk of gemenebest, is identiek met de *status papae*, de *status regis*.<sup>107</sup> Zo daalt dus ook voor elk individu binnen de gemeenschap, en voor de gemeenschap zelf, zijn en welzijn af van het éne hoofd.

Vanuit deze gedachtengangen is het nu ook mogelijk dat de gemeenschap, in verzet tegen het absolutisme van het eminente hoofd, zichzelf die goddelijke totaliteitshoogte aanmeet, die de koning voor zich had gereserveerd. Dan kan de gemeenschap, ook de abstracte staat, aan de leden eisen gaan stellen, die opnieuw gelijk lopen aan die van de kerk. Zover komt het in de middeleeuwen echter nog niet. Daar is het nog slechts de vorst, die probeert op gelijke hoogte te komen als de met God, met diens goddelijke Zoon Christus, met diens mystieke lichaam geïdentificeerde paus. Maar het secularisatie-proces is op gang. Zoals eerst in de onderlinge uitwisseling tussen rijk en priesterschap van titels, insignes en symbo-

---

als "praesens et corporalis Deus" (naar Vegetius: zie *The King's Two Bodies*, 92, noot 16). Aeneas Silvius: "dominus mundi, Dei vicem in temporalibus gerens".

107 G.Post, 'Ratio publicae utilitatis, ratio status and "reason of state", 1100-1300', in de verzamelbundel van Posts studies: *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1110-1322* (Princeton 1964) 241-309. (Omwerking van een eerder in *Die Welt als Geschichte* 21 (1961) 8-28, 71-99 verschenen artikel). – Idem, 'Status, id est, Magistratus: l'Etat c'est moi' in: o.c., 333-367 (eerder in W.M.Bowsky (ed.), *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol I (Nebraska 1963) 1-103). – Waar Post de oorsprongen of anticipatie van "L'Etat s'est moi" zoekt bij de glossatoren van het Romeinse recht in de twaalfde eeuw, zoekt Wilks deze in de hiërocratische theorieën, die paus en kerk identificeren: 'The idea of the Church as "Unus perfectus homo" and its Bearing on the Medieval Theory of Sovereignty' in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl., fasc. 38) (Louvain 1961) 32-49: "The Augustinian sees the pope as the *homo perfectus*, both head and whole: papa qui est ecclesia vel caput ecclesiae. Translated into more recognisably political terminology, the ruler acts as the State itself: l'Etat c'est moi. In fact the term "State" itself gradually evolved from the proposition that the pope, on behalf of the mystical personality, contains within himself...the complete good of the society, the *status Ecclesia*...and it is through this representative function of the head that the *status*, the good descends to the whole community and enables the society to be entitled the State", 43. Wilks acht de moderne idee van soevereiniteit "an aspect of that all-embracing Augustinian theology, which was copied and taken over by the lay kingdoms as they broke free from the Christian society", 34. – O.i. zijn beide meningen juist: de romeinsrechtelijke beginselen kwamen o.a. via de theorieën over paus en kerk bij de legisten van de territoriale monarchieën terecht. Zie boven, 18-19. In *The Problem*, 158 e.v. spreekt Wilks in dezelfde geest over de identificatie van de *status papae* met de *status ecclesiae*. Bij Augustinus Triumphus komt dan, op basis van het radicaal totalitaire denken, de drastische conclusie: "bonum papae maius quam totius ecclesiae" (*Summa de potestate ecclesiastica*, VI, 6 ad 2). Thomas van Aquino gebruikt de aristotelische passage "bonum ducis maius est quam totius exercitus" in geheel andere zin. Zie Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 265-267 en de noten aldaar. Ook Kurz, o.c., 108-112.



len de vorst gestapt was in de pontificale schoenen van paus en bisschoppen – die deze zelf weer van de Byzantijnse en Romeinse keizers hadden geleend – zo treden straks ook de wereldlijke staatsgemeenschappen in de gepolitiseerde liturgische gewaden van de kerkgemeenschap tegenover hun onderdanen. Het pontificalisme van de nieuwe vorsten wordt in een revolutionair proces in beslag genomen door de staatsgemeenschappen zelf. De natie stapt in de schoenen van de vorst, en spreekt gelijke, geseclariseerde theologisch-hiërocratische taal.<sup>108</sup>

Natuurlijk is dit totalitarisme in kerk en staat door anders gearde denkers bestreden. Ook voor een meer communautaire opvatting van de soevereiniteit waren in het romeinse en het kerkelijke recht voldoende aanknopingspunten te vinden. De *lex regia*-passage bij Justinianus gaf altijd weer uitzicht op een andere gezagsoorsprong dan die van de Godgelijkenis. De corporatieve noties boden ook gelegenheid het hoofd van de gemeenschap, de leider, te binden aan de gezamenlijke wil van de leden, en hem niet anders dan als mandataris, als procurator, aan de lastgevers gebonden, te doen optreden. Het kerkelijk recht had weet van de allen – ook de paus – bindende geldigheid van de eerste concilies, waarvan de uitspraken juist hun fundamentele geldigheid ontleenden aan de eenstemmige *consensus* van de concilievaarders en de accepterende kerkgemeenschap. Zelfs de meest hiërocratisch denkende auteurs als Augustinus Triumphus en Alvarez Pelayo lieten altijd de mogelijkheid open, dat de kerkgemeenschap zou ingrijpen in het geval van een ketterse paus. Altijd bleef wel ergens de gedachte bewaard aan de Godgegeven communautaire eindverantwoordelijkheid, die zelfs de leider kon binden. Het conciliaire denken – wel te onderscheiden van het conciliaristische – is een orthodox bestanddeel van welhaast elke ecclesiologie-in-wording, al van het eind van de twaalfde eeuw af. Het collegialiteitsbeginsel van gedeelde verantwoordelijkheid binnen de hiërarchie der kerk is te lezen bij Johannes van Parijs, bij Guilelmus Durandus, bij Johannes Gerson en Nicolaas van Kues.<sup>109</sup> Onder de wereldlijke gemeenschappen is het vooral Engeland, waar de herinnering aan de, de koning bindende, *fundamental laws* niet wil sterven.<sup>110</sup>

Zo vloeien met de eenheidsgedachten ook de diversiteits-ideeën van de middeleeuwen over naar de moderne tijd. Wil men toch een markant eindpunt, dan zou dat het werk van de grote Nicolaas van Kues kunnen zijn. Natuurrechtelijke en historische overwegingen, theorie dus en feodale en oud-kerkelijke praktijk zijn voor hem aanleiding om in zijn alomvattend program voor een reorganisatie van kerk en rijk, naast alle echt middeleeuwse organologische, romeinsrechtelijke, platoonse, dionysiaanse en zelfs aristotelisch-marsiliaanse elementen van het politieke denken, toch de *consensus* van de onderdanen te

108 Kantorowicz, *Mysteries*, 67, o.a. verwijzend naar de werken van Alföldi, Klauser en Schramm. Zie *The King's Two Bodies*, 441.

109 Vooral het werk van Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (zie noot 74), is rijk aan materiaal, dat ruimer bekendheid verdient. Nieuw tekstmateriaal in het artikel van dezelfde auteur: 'Pope and Council: Some New Decretist Texts', *Medieval Studies* 19 (1957) 197-218.

110 J.W.Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History* (Oxford 1955).

maken tot het enige kracht-van-wet-gevende fundament voor alle hiërarchisch uitgeoefend gezag. *De concordantia catholica*, die wemelt van *harmonia*-teksten<sup>111</sup>, sluit de middeleeuwse leer over de eenheid in verscheidenheid en de universele harmonie van tegendelen in perfect evenwicht af.

---

111 Ed. G.Kallen, *Opera Omnia* XIV (Acad. Litt. Heidelberg), I: 2e druk 1964, II: 1941, III, 1959. – Als voorbeeld: “Concordantia enim is est, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno Domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus Deus omnia in omnibus”, I, 1, 31-32. – Literatuur over *De Concordantia*: M.Watanabe, *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica* (Travaux d’Humanisme et Renaissance, LVIII) (Genève 1965). – P.Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge Mass. 1963). – Zie verder in deze bundel de artikelen 7, 8 en 9, 127-173.

## 2. SACRALE STRUCTUREN EN SECULARISERENDE TENDENSEN IN DE MIDDELEEUWEN EN DE RENAISSANCE\*

### INLEIDING

#### *Sociologie en geschiedenis*

Als een historicus probeert het verschijnsel van de zogenaamde secularisatie vanuit zijn wetenschap te belichten, moet de eerste vraag die hij zichzelf stelt déze zijn: is secularisatie wel een "objectief" concept, een begrip dat ontspringt aan het verstaan van een zeer bepaald proces in de historische ontwikkeling van West-Europa, om ons daar maar toe te beperken. Het is op voorhand duidelijk dat het niet aangaat zonder meer aan andere politieke, juridische, godsdienst-wetenschappelijke denk- en interpretatie-systemen een term te ontleen die we dan toepassen op een historisch verloop van tijden. De huidige historische wetenschap tracht immers zoveel mogelijk elke periode te verstaan en te begrijpen en vervolgens ook te beschrijven in termen die de eigen determinerende krachten van die periode weergeven. En tegelijkertijd probeert de historicus (hoezeer hij er ook van overtuigd is, dat het krachtens de eigen aard van het historisch kennen onmogelijk is zichzelf als verklaarder en uitlegger volledig van het te interpreteren object buiten te sluiten) toch zijn eigen a-priori's bij zijn historische analyse en interpretatie zoveel mogelijk buiten spel te laten. In ons geval betekent dat, dat we ons moeten afvragen of men bij de analyse van bepaalde historische verschijnselen ertoe zou kunnen komen, dat wat zich van zichzelf uit als het eigen proces van zo'n periode aan ons manifesteert, samen te vatten onder de term secularisatie.

#### *Het begrip secularisatie*

Nu is het antwoord op die vraag niet zo eenvoudig als het wel lijkt. De term secularisatie heeft namelijk in de loop van de geschiedenis zelf verschillende betekenissen gehad en heeft een eigen historie, een eigen begripsgeschiedenis. Dit behoeft hier niet in den brede geschetst te worden, omdat sinds de dissertatie van Arend Johan Nijk, die op 22 maart 1968 aan de universiteit van Amsterdam promoveerde op een proefschrift over *Secularisatie* met als ondertitel: *Over het*

---

\* Eerder verschenen in: *Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969) 18-59, 321-325.

gebruik van het woord<sup>1</sup>, deze begripsgeschiedenis in de Nederlandse taal is beschreven. Kort gezegd zijn er de volgende begripsinhouden.

1. De kerkrechtelijke betekenis: definitieve ontheffing van een kloosterling van zijn kloostergeloften en -rechten (tijdelijke ontheffing heet exclaustatie), het teruggeplaatst worden in de wereld, waaruit de kloosterling zich had teruggetrokken.

2. De historisch-juridisch-politieke betekenis: definitieve onttrekking van kerkelijke goederen etc. om ze te bestemmen voor wereldlijk gebruik. Met de term secularisatie werd bijvoorbeeld de juridische positie-verandering aangeduid, waardoor de goederen van bisdommen die overgegaan waren tot het protestantisme, nu voortaan slechts voor de taken van het wereldlijk bestuur werden bestemd, en definitief aan het kerkelijk eigendom onttrokken.

3. In geestelijk-overdrachtelijke zin kan die zelfde betekenis als zojuist aangeduid onder 2. óók gelden voor de positieverandering van "geestelijke goederen" (als opvoeding, onderwijs, ziekenzorg, wijsbegeerte, wetenschap) die eertijds onder het exclusieve toezicht hadden gestaan van de kerkelijke autoriteit, maar via een "ontvoogdingsproces" daaraan zijn onttrokken.

In al deze betekenissen is echter het kerkelijke aspect het centrale oriënteringspunt van de gedachte. Secularisatie is iets als: weg van de kerk, de kerkelijke eigendomssfeer, de kerkelijke gezagsaanspraken naar een "vrije", dat is niet-kerkgebonden situatie, zowel op het gebied van de politieke en juridische instellingen als op het algemene vlak van de cultuurwaarden. Ik meen echter dat "secularisatie" in een nog breder perspectief kan worden gezet, waarin die institutionele kerk niet meer het centrale kernpunt is. Zeker voor de historicus is er een meer omvattende interpretatie van culturele processen mogelijk, wanneer hij dat kerk-gebonden secularisatie-begrip opruimt voor een strikt sociologisch begrip.

4. In die sociologische zin is het begrip secularisatie in de jaren dertig van deze eeuw in de school van Max Weber (†1920) geïntroduceerd als een neutraal wetenschappelijk begrip, als een niet polemisch geladen, zuiver beschrijvend bedoelde proces-categorie, die een beweging van sociale structuurverandering aanduidt.<sup>2</sup> Voor de Duits-Amerikaanse socioloog Howard Becker is secularisatie onder dit gezichtspunt de overgaande beweging van een gesloten, heilige samenleving naar een open, niet-heilige, wereldlijke samenleving.<sup>3</sup> In de context van de cultuur-sociologie van Max Weber kan men secularisatie ook zien als aanduidend een proces van *Entzauberung der Welt*, een proces dat ook optreedt in voor- en

1 Rotterdam 1968.

2 Behalve bij Nijk vindt men de begripsgeschiedenis van "secularisatie" ook bij H.Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes* (München 1965). Lübbe onderzoekt de wisselende functie van "secularisatie" als 1. programma, 2. beschrijvende categorie van sociale processen, 3. cultuurkritisch interpretatie-schema van de moderne geschiedenis van Europa.

3 Howard Becker, 'Säkularisationsprozesse. Idealtypologische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der durch die Bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung', *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 10 (1932) 283-94, 450-63.

niet-christelijke culturen. Dit doet zich in zijn algemeenheid voor als het wegval-  
len van een magisch-religieuze controle over de samenleving, uitgeoefend door  
een tovenaars- of priesterkaste in naam van bovenwereldlijke machten en waarden,  
en als het vrijkomen van het handelen van een rationele, zakelijk ingestelde,  
sturend ingrijpende menselijke vrije wil, die kiezend en keurend in redelijk en  
doelgericht handelen autonoom uit eigen kracht de oplossingen nastreeft, die de  
chaotische wereld van de mens als vormend beginsel vraagt. Het is duidelijk, dat  
in dit proces strijd gevoerd zal worden tegen de zogenaamde algemene geldigheid  
van de vroegere regelende en beheersende begrippen, die hun sancties hadden van  
een "sacrale bovenwereld", een strijd die gekenmerkt kan worden als ontheiliging.  
Anderzijds zal uiteraard gepoogd worden de wereldlijke werkelijkheid te verstaan  
in nieuwe, niet-magische, niet-religieuze, tenslotte ook misschien niet-metafysische  
begrippen, in termen dus die uit die wereld zelf geboren worden, haar niet te  
boven en te buiten gaan, die als ordeningsprincipe van die wereld hanteerbaar en  
doelmatig zijn. Met dit uitgangspunt zijn overigens ook de theologen het eens. De  
bijeenkomst op het Oecumenisch Instituut te Bossey van september 1959 heeft  
*secularisation* begrepen als het onttrekken van gebieden van denken en leven aan  
religieuze en tenslotte ook metafysische controle en de poging om die gebieden te  
begrijpen in termen die door die gebieden zelf gepresenteerd worden en dienover-  
eenkomstig te leven.<sup>4</sup>

#### SECULARISATIE ALS INTERPRETATIEF WERKMODEL

In onze eigen concrete situatie van de tweede helft van de twintigste eeuw  
betekent dit meteen, dat indien a) dit model klopt en b) de huidige samenleving  
in de zin van dit model inderdaad als "geseculariseerd" moet worden gekenmerkt,  
de wereldlijke benadering van de opgaven van de eigen tijd niet zal kunnen  
werken met begrippen die worden opgevat als tijdloos-eeuwige grootheden, maar  
dat zij die slechts kan zien als – uiteraard met de geschiedenis veranderlijke –  
momenten van een categoriale context; dat betekent als samenhangende oriën-  
terings- en handelingsschema's die waar zijn zolang ze de proef van het gebruikt  
worden doorstaan en hun gebrekigheid niet storend op de voorgrond treedt. Het  
seculiere denken erkent zijn waarheden als werkhypothesen, als kaarten die met  
hun aanduidingen, tekens, symbolen ook dan nog iemand terecht helpen als ze  
gebrekig zijn, maar die beslist vervangen moeten worden, gecorrigeerd, nieuw  
gestructureerd, als ze voor nieuwe ervaringsdimensies te begrensd blijken te zijn,  
als het sturend begeleiden van de ontwikkeling van de wereldlijke menselijke  
werkelijkheid er niet meer op koersen kan, er geen toegang tot nog onbetreden,  
maar zich reeds aankondigend land mee heeft. In het kader van het seculiere

---

4 Bij Nijk, o.c., 206, de oorspronkelijke Engelse tekst, zoals die werd geformuleerd door Charles C. West.

denken is "secularisatie" zelf zo'n werkhypothese.<sup>5</sup> Maar mits goed begrepen, ontsluit deze ons inderdaad in een bepaald opzicht de samenlevingsgeschiedenis, juist zoals het begrip in staat is enig inzicht te geven in de huidige situatie.

Bovenbedoelde, sociologische, strikt neutrale, wetenschappelijke begripsinhoud van "secularisatie" is gewonnen aan het observeren van deels historische, deels actuele processen. Het is echter beslist noodzakelijk de historische lading van deze procescategorie te verdiepen. Bij de huidige discussie over het zogenaamde seculariseringsproces in de samenleving, waarvan de kerk in vele aspecten (dogmatiek, ethiek, liturgie) de terugslag ondervindt ontbreekt veelal een goed inzicht in de gang der geschiedenis, waarin seculariserende (en sacraliserende!) tendensen steeds aanwezig zijn geweest, en ook steeds de kerk hebben beïnvloed. Niet alleen op het vlak van de maatschappelijke, juridisch-politieke instituties, maar ook in de begeleidende ideologieën kunnen deze tendensen worden onderkend. Dit geldt in dezelfde mate voor de kerkelijke institutionele vormgeving en het kerkelijk zelfbegrip in de verschillende perioden van de geschiedenis. Ongetwijfeld is hier ook sprake van een interactie. Het kerkelijk denken oriënteert zich mede op en in het wereldlijk zelfverstaan, maar beïnvloedt dit weer op zijn beurt. Die historische uitdijping zullen we hierna beproeven.

#### SACRALE EN SECLAIRE SAMENLEVING ALS IDEALTYPEN

Het is echter éérs nodig, dat we opnieuw ons werkmodel bekijken. Secularisatie werd omschreven als de overgang van een gesloten, heilige maatschappij naar een open, wereldlijke maatschappij. Nu dient men zich bij het hanteren van dit soort Weberiaanse categorieën onmiddellijk te realiseren dat hier de twee uitgangspunten, enerzijds een gesloten, heilige maatschappij, anderzijds een open, wereldlijke maatschappij, gezien worden als wat heten *Idealtypen*. Dat betekent zeer duidelijk dat het gaat om ficties, abstracties, dat het heuristische principes zijn zo men wil, constructies met technisch-pragmatische kenwaarde, waarvan uitdrukkelijk moet worden gesteld dat ze als zodanig in hun zuivere vorm niet bestaan. De gesloten heilige maatschappij en de open wereldlijke maatschappij zijn beide geconstrueerde eind- en beginpunten van een ontwikkelingsproces tussen welke de wereldlijke historische ontwikkeling staat uitgespannen. In zo'n *Idealtyp* verzamelt men een groot aantal karaktertrekken die in déze opeenhoping en in dit isolement niet voorkomen, maar die van de andere kant door dit samenplaatsen in een wetenschappelijk verband voor ons denken en zoeken oriënterend kunnen zijn.

---

5 Zie Lübke, 15-16: "Het "beeld" van werkelijkheid, dat deze begrippen geven, wordt als dit beeld niet uit "deze werkelijkheid" verklaard, doch veeleer is dit beeld een functie van het theoretische of praktische doel, dat zij dient". – Het mag echter niet zó begrepen worden, alsof spreken over secularisatie en de geschiedenis interpreteren onder dit beeld noodzakelijk in dienst zou staan van een actief nagestreefde secularisering in de eigentijdse samenleving. Moet er een doel aangewezen worden, waarom er hier over secularisatie wordt gesproken, dan kan dat alleen zijn omdat dit werkmodel dienen kan tot wat Karl Jaspers noemt *Existenzerhellung*, óók ten aanzien van het historisch verleden van de hedendaagse samenleving.



Dit vooropgesteld, kunnen we die ideaaltypische uitgangspunten eens nader bekijken.<sup>6</sup> Er is als vertrekpunt sprake van een gesloten heilige maatschappij. Gesloten kan men nemen in drievoudige betekenis. Gesloten kan zijn: 1. plaatselijk isolement, een stam, een volksgroep die leeft zonder communicatie omdat ze bijvoorbeeld door hoge bergketenen van de buitenwereld is afgesloten, omdat het aan bruggen ontbreekt om rivieren te kruisen enz., omdat het om eilandbewoners gaat. 2. Menselijk kan er sprake zijn van isolement, van geslotenheid, als de maatschappij is opgebouwd in kasten die gefixeerde levensniveaus betekenen tussen welke geen uitwisselingsmogelijkheid is, waar de mensen van de ene en de andere kaste elkaar niet zien, niet met elkaar trouwen, geen sociale omgang hebben. 3. En gesloten kan tenslotte in een derde betekenis een geestelijk isolement aanduiden. Dat betekent dat een cultuur op zichzelf geconcentreerd is, niet open staat, niet in communicatie staat met het waardenstelsel van andere omringende culturen, eenvoudig ook omdat ze vanwege haar plaatselijk isolement de kans daartoe niet heeft.

Als men daartegenover stelt wat het begrip "open" wil zeggen, dan zien we een totaal andere maatschappijstructuur. "Open" eerst weer verstaan in 1. plaatselijke zin, met omvangrijke en snelle communicatie, waarin geen isolement meer is, waarin alles wat gebeurt bij iedereen binnenbreekt, waarin iedereen ook van alles op de hoogte is. Dat laatste is dan een onmiddellijk gevolg van de plaatselijke openheid. En daarmee is men tegelijkertijd al bij menselijke en geestelijke openheid aanbeland. 2. Menselijke openheid betekent dat er geen kasten meer zijn; iedereen kan vanuit welke sociale conditie ook opstijgen tot de hoogste ambten, heeft recht op algemene informatie, heeft recht om deel te nemen aan het openbare en politieke leven enzovoort. En daarop sluit aan 3. geestelijke openheid, waarin de cultuur niet op haar eigen waarden alleen is gegrondvest en zeker niet die cultuur het exclusieve bezit is van de dragende elite, maar waarin vanwege de algemeen gegeven schoolvorming, de pers, de moderne communicatiemiddelen, de gepopulariseerde wetenschap, men kennis kan nemen van alles wat in heden en verleden gedacht wordt en werd over alle mogelijke zaken.

Zo staan "gesloten" en "open" tegenover elkaar. Op dezelfde manier staan "heilig" en "wereldlijk" tegenover elkaar. Onder "heilig" zou men dan alles kunnen vangen wat op een of andere manier gerekend kan worden tot het tijdloze, het eeuwige, het blijvende, het onveranderlijke. Voor onze analyse is het van belang dat ook het organische, het natuurverbundene, het bodemgebundene geacht wordt te vallen onder de categorie van heiligheid. Er valt ook onder de hegemonie van het niet-rekenmatige, het onwetenschappelijke, het irrationele. En het *Idealtyp* vertoont ook zeker trekken van gelijkenis met een maatschappij, waarvan de leidende kaste zich op een of andere manier met de godheid en het eeuwige heil voor het volk wezensverbonden weet, een maatschappij waarin bloed en wijding, erfopvolging en geconsacreerde uitverkiezing een bijzondere rol spelen. Het is, zo men wil, een maatschappij die zich kenmerkt door de navolging op grond van de

---

6 Ik volg hier de analyse van Howard Becker, zie noot 3.

zeden, op imitatie en herhaling van het voorvaderlijke patroon, waarbij men niet kritisch-rationeel afstand neemt van de algemeen aanvaarde waarden. En aan de andere kant kan men dan het wereldlijke karakter begrijpen als een categorie waaronder valt het formele, het rationele, het wetenschappelijke, het experimentele, het niet aan de bodem verknuchte, het dynamische, het veranderende, het individuele, het pragmatische, het besturende, het rekenmatige, waarin wijding of bloed of erfopvolging geen garanties uit zichzelf zijn voor het juist vervullen van de pragmatische bestuurszaak en waarin de navolging die een gemeenschap over moeilijkheden heen draagt niet die is op grond van de voorvaderlijke zeden maar op grond van de per seizoen veranderende mode.

Het gaat hier om een maatschappijverandering. Maar het is, dunkt me, duidelijk, dat men het verschuiven van het ene naar het andere uiterste ook kan zien gebeuren als een verandering in de ontwikkelingsgang van de individuele persoonlijkheid, als een heroriëntatie van de concrete mens in een veranderend waardensysteem. Het is niet dit laatste dat wij beschouwen, alhoewel ook dit een uitgangspunt zou zijn voor hoogst interessante historische onderzoeken die ons de mensen van het verleden in de verschillende perioden beter zouden kunnen doen verstaan. Om het voorgaande nog even te verduidelijken: het hier geschetste overgangspatroon dat als "secularisatie" wordt begrepen correspondeert met andere, door andere geleerden uitgewerkte begin- en eindpunten; men spreekt van de overgang van gemeenschap naar maatschappij, van organische naar mechanische solidariteit, van een gouden naar een ijzeren tijdperk, van een maatschappij gebouwd op verwantschap naar een maatschappij gebouwd op politieke bindingen, van de overgang van *community* naar *society*, van volkscultuur naar stadscultuur, en zo kan men nog doorgaan.

#### IDEALTYPEN EN DE EMPIRISCHE WERKELIJKHEID

Het is nu van belang vast te stellen dat in deze schets elk positief of negatief waarderend oordeel omtrent dat secularisatieproces ontbreekt. Zij spreekt niet van onwettig in beslag nemen van oorspronkelijk heilig, dat is in onze context in West-Europa oorspronkelijk christelijk, kerkelijk goed. Zij spreekt evenmin van een liquidatie van onwettige geestelijke heerschappij en kerkelijke bevoogding. Het waarde-oordeel wordt geacht buiten beschouwing te blijven. De tegenstelling heilig – wereldlijk moet slechts een maatschappelijk veranderingsproces karakteriseren. Aan de hand van "grenstypen" bepaalt de socioloog de aard van de verschijnselen in de empirische sociale werkelijkheid, maar Becker zegt heel stringent: "Slechts als benadering van het *Idealtyp* gaat het empirische ons iets aan".<sup>7</sup> Een historicus kan hier echter niet bij blijven staan. Hij is geïnteresseerd in het feitelijke verloop. Hij mag de feiten niet in een schema wringen om een vooropgezette theorie te "bewijzen". Hij moet – zoals gezegd – uit het historisch

---

7 A.c., 284.

proces zelf zijn categorieën vinden, die zijn structuuranalyse mogelijk maken. Hij werkt vanuit de feiten naar de socioloog toe, die vanuit de theorie op hem afkomt. De ontmoeting van beiden moet tot een beter verstaan van mensen en hun samenlevingspatronen, ook in het verleden, voeren. We zullen proberen die ontmoeting zonder schokken te laten verlopen.

#### SECULARISATIE EN HET HISTORISCH CHRISTENDOM

De wederzijdse nadering van sociologisch werkmodel en historische feitelijkheid, geprobeerd op het vlak van de Westeuropese cultuurgeschiedenis, brengt echter toch onmiddellijk weer engagementen in het spel, die de wetenschappelijke neutraliteit belemmeren. Zeker is dat het geval waar het "heilige", waarover de socioloog spreekt, zich voor ons manifesteert als het "christelijke", het "kerkelijke". En het is een kwestie van geloof of men dat "christelijke" als een van de vele realisatievormen van het "heilige" ziet, of dat men er een totaal eigen dimensie aan toekent, die niet tot algemeen sociologische categorieën te herleiden is. Datzelfde geldt ook ten opzichte van de kerk. Door dit geloof behoort men tot die kerk, en is men bij de analyse van haar ontwikkelingsgang kritisch-geëngageerd betrokken.

Niet te ontkennen is, dat in feite ook het historische christendom en de historische kerk(en) zich in die sociologische patronen hebben geuit. Ze zijn er in ingegaan (en de vraag blijft open of ze er totaal door zijn geabsorbeerd). Dat betekent dat de procesanalyse – hier die van het seculariseringsproces – ook op de historische realiteit van het christendom en de kerk moet kunnen aansluiten. Welnu, de aanknopingspunten tussen ideaaltypische constructie en historische feitelijkheid zijn heel wel aan te geven. Als historicus aarzel ik niet te zeggen, dat sinds de vierde eeuw de kerk die religieuze en metafysische controle waar wij boven over spraken, binnen de wereldlijke gemeenschap met steeds groeiend gezag en macht heeft uitgeoefend. En daarom kan secularisatie ook beschreven worden als het vaarwel aan een wereld waarin de kerk in alle velden van leven het laatste woord te zeggen had. Maar ook hier moet ik mij een kanttekening veroorloven. Deze kerkelijke controle is alleen maar een historisch gevolg van het feit dat de Europese cultuur in al haar aspecten gedurende de lange tijd vanaf de zevende tot de elfde eeuw en eigenlijk misschien wel tot de veertiende eeuw een bijna exclusief clericale affaire was. De kerk als zodanig vond deze termen van religieuze en metafysische controle niet uit, maar accepteerde de contemporaine denkschemata die alleen de "klerk" kon verwoorden. In feite bekleedde ze daardoor haar evangelische boodschap met de sacrale gewaden van haar wereldlijke kinderen. Zij maakte zich de kosmologische visie eigen die voor het toenmalige denken in samensmelting van antieke en Germaanse elementen deze ondermaanse menselijke wereld verbond met een alomvattend universum van sacrale aard, een visie die zichzelf opdrong als gezaghebbend, omdat die exact beantwoordde aan de economische, sociale, juridische en politieke patronen van wereld en kerk van die dagen.

Zodra nu een proces van secularisering op gang komt, dat dit "heilige" denken verdrijft, is dat proces in eerste instantie niet eenvoudigweg tegen de kerk gericht, maar tegen de religieuze en metafysische ideologie die ze heeft aanvaard en die ze vervolgens als eeuwige waarheid verdedigt. Secularisering start echter juist op het moment dat voor velen dit soort waarheid niet langer eeuwig is, omdat zij niet langer correspondeert met het patroon van een samenleving die in verandering is. Als waarheid gedefinieerd wordt als de overeenstemming van verstand en realiteit, dan volgt daaruit dat, als de realiteit verandert, ook "de waarheid" verandert.

Secularisering doet zich dus voor als een proces van emancipatie, van het afgooien van elk soort ideologische slavernij, die de eigen rechten van het zich verder ontwikkelend subject ontkent. Secularisering is dan tegelijkertijd ook een proces van zelfontdekking, van individualisering, van onderzoek en evaluatie van de intrinsieke constitutie van de denkend en handelend zichzelf bewustwordende mens. Wat Jacob Burckhardt ooit heeft beschreven als de hoofdkarakteristiek van de renaissance-periode, namelijk de ontdekking van de wereld en van de mens, kan men in eigenlijke zin ook secularisatie noemen, juist omdat deze ontdekking tewegg werd gebracht toen de wereld en de mens de kettingen afgooiden die hen bonden aan een bovenwereld, die juist in deze kritische fase van de geschiedenis uit hun ogen verdween. Voor zover de kerk zich met deze "heilige" bovenwereld in gedachten had verbonden, onderging ook zij de weerslag hiervan, en moest zij de nieuwe denkwijze van haar gelovigen als vervreemding gevoelen.

Ik meen dat het voor een goed begrip van de mentaliteits- en structuurveranderingen<sup>8</sup> die zich binnen de katholieke gemeenschap van nú manifesteren, van uiterst groot nut is zich op de middeleeuwse en renaissance-fase van dit overgangsproces te bezinnen. Dan kan men de middeleeuwse fase grosso modo nemen als corresponderend aan het ideaaltypische uitgangspunt van de gesloten heilige maatschappij, en de renaissance nemen als het eerste openbreken in de richting van de ideaaltypische open werkelijkheid. Ik hoef wel niet te zeggen, hoezeer men dan ongenueanceerd gaat spreken en hoezeer men het gevaar loopt tot grove schetsen te komen, die bij iedere zin vraagtekens en kritieken oproepen. Ik meen desondanks dat we in de huidige situatie verplicht zijn dit te doen, omdat de eigen tijd dit soort benadering vraagt. Latere uitzuivering van de analyse kan altijd nog gebeuren.

Laten we dus dit proces van structuurveranderingen in de middeleeuwse maatschappij, die een noodzakelijke daaraan beantwoordende verandering tewegg-bracht in het intellectuele leven, in de filosofie – en met name in de ethica – en in de theologie – met name ook in de daaruit volgende geestelijke leiding – nader beschouwen.

---

8 De dertiende constitutie *Gaudium et Spes* van Vaticanum II noemt de *mutatio mentis* en de *mutatio structurarum* in één adem; in: *Constituties en decreten van het tweede Vaticaans concilie. XIII. Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd* (Amersfoort z.j.) nr. 7, 16-17.

## HISTORISCHE ANALYSE

## A. De middeleeuwen

## 1. Sociale en politieke opbouw van middeleeuws West-Europa

Allereerst een enkel woord over de sociologische opbouw van de grondslagen van ons middeleeuws West-Europa. Het ontstaan van Europa wordt structureel bepaald door de reeds bestaande elementen van voorafgaande gemeenschappen, in concreto het laat-Romeinse keizerrijk en de Germaanse stammenwereld. In beide werelden waren verschillende elementen aanwezig die zodanig aan elkaar beantwoordden, dat zij gemakkelijk geassimileerd konden worden in het proces van de nieuwe wereldschepping, toen de Germaanse stammen het Westromeinse rijk hadden veroverd. Ik noem een paar van deze elementen: de hiërarchische organisatie van verschillende gefixeerde sociale klassen, de onveranderlijke gebondenheid van onvrije boeren aan de grond, de persoonlijke nooit eindigende loyaliteit van kringen van private krijgers aan een heer, die verdediging en hulp gaf in een tijd dat het algemeen gezag terugliep of die nieuw land wenste te veroveren voor kolonisatie; de beslissende rol van een bijna al-beheersende adel; het sacrale karakter van de koning, die door zijn geboorte afstamde van de goden en heil verschafte aan allen die zich aan hem vastklampten; de idee van het recht als tijdloze, vaststaande, eeuwig geldende heilsregels.

Toen nu in de Karolingische wereld bepaalde manieren van economische grondexploitatie werden verbonden met de reeds bestaande sociale en politieke structuren, werd de feodaliteit als systeem geboren. Velen begaven zich in een "dienstbetrekking" tot een heer, die zij met raad en daad zouden bijstaan in ruil voor een van hem in leen ontvangen stuk grond (*feodum*). Wezenlijk is hierbij de afhankelijkheid van de leenman ten opzichte van zijn heer in bezworen trouw, hoe weinig de levenspraktijk dit aspect ook zou verwerklijken. De feodaliteit werd de grondslag van het vroeg- en hoog-middeleeuwse staatsbestel. Maar al heel spoedig ook werd dit nieuwe sociaal-politieke systeem onderworpen aan een sacralisering. Daarbij werd de beslissende rol uiteraard gespeeld door de kerk, die al sinds de vierde eeuw de officiële staatsgodsdienst belichaamde. Teneinde de interne coherentie van dit hiërarchisch-feodale systeem te versterken, had de kerk tot taak de persoonlijke trouw van de vazal aan zijn heer door een soort christelijke ideologie van de feodaliteit te intensiveren. Zij moest de religieuze sanctie geven aan het onderhouden van de plichten van de staat, van de feodale conditie. En, naar de term van Ganshof, ontwikkelde de kerk in die dagen een soort "mystiek van de vazalliteit", een inwendig leven van de vazal dat correspondeerde aan zijn alles doordringende toewijding aan zijn senior.<sup>9</sup> Aan de totale, onherroepelijke onderwerping van de vazal aan de heer werd zodoende een sacraal karakter gegeven. De brief in traktaatvorm van de Frankische Dhuoda, echtgenote van graaf Bernhard van Septimanië, aan haar zoon Willem (841/843) en de brief van

---

9 *Qu'est-ce que la féodalité?* (tweede druk; Brussel 1947) 49 en 103.



bisschop Fulbert van Chartres aan hertog Willem V van Aquitanië (1020) zijn de documenten, waarin de mentale onderordening geassocieerd wordt met de juridische.

Bijgevolg ging het volk, in een omkering van dit proces van heiliging van een sociaal-politiek systeem, ook zijn relatie tot God in feodale termen uitdrukken, op zulk een manier dat Friedrich Heer heeft gesproken van de "politieke religiositeit" van de elfde en twaalfde eeuw. Godsdienst en godsdienstbeleving verschijnen in de terminologie van de politieke omgeving.<sup>10</sup>

Deze wereldlijke organisatie van gedifferentieerde hiërarchische onderordening was in vele opzichten ook een copie van de kerkelijke organisatie, die op haar beurt de structuur van haar hiërarchische ordening had overgenomen van de laat-Romeinse keizerlijke organisatie.<sup>11</sup> Ik veronderstel dat de kerkelijke hiërarchische opbouw voldoende bekend is, zodat er geen noodzaak is om dit aspect uit te werken. De gehoorzaamheid aan oversten in deze organisatie had nog meer een heilig karakter dan de feodale gehoorzaamheid, omdat elke abt en bisschop handelde als de vicaris van Christus, de Zoon van God.

Toen deze twee hiërarchische organisaties in intensiteit en uitgebreidheid groeiden, volgden de theoretici van de vroege middeleeuwen de historische ontwikkeling die barbaarse Germaanse stammen tezamen had gebracht in één alomtvattende christelijke eenheid, en zij plantten de idee van een alles eenmakende en alles besturende keizer in de politieke structuren van hun eigen dagen in. Sinds Karel de Grote (800) kende zo ook het Westen een topfiguur met universele allures. Van oorsprong een clericale creatie, sloot het Westerse keizerschap in zich oudgermaanse ideeën over een sacraal koningschap, oudtestamentische voorstellingen van de gezalfde priesterkoning, Byzantijnse denkbeelden over de christelijke Godkeizer, beschermer van de orthodoxie. Al het kerkelijke was een keizerlijke zaak. Maar toen dit te ver dreigde te gaan, zocht ook de bisschop van Rome zijn positie als albesturend hoofd van de kerk uit te bouwen.

## 2. Secularisatie of sacralisatie van de kerk

De weg die Rome insloeg was echter voor lang niet alle groepen in de kerk aanvaardbaar. De wens tot bestuurlijke concentratie, machtsvergroting en rationele organisatie van de kerkgemeenschap volgens juridische modellen, leek velen in tegenspraak met de evangelische uitgangspunten van dienstbaarheid en morele heiligheid. Een Engels historicus<sup>12</sup> heeft in dit verband opgemerkt dat de curiale actie in die dagen door aanhangers van de monastieke idealen kon worden

10 F.Heer, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert* (Wien/Zürich 1949).

11 K.Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts* (Münster 1901). Zie H.Gelzer, 'Die Konzilien als Reichsparlamente' in: *Ausgewählte kleine Schriften* (Leipzig 1907) 412-456.

12 H.V.White, 'The Gregorian Ideal and St.Bernard of Clairvaux', *Journal of the History of Ideas* 21 (1960) 321-348.



geïnterpreteerd als symptomatisch voor het feit dat gregorianisme<sup>13</sup> slechts kon leiden tot secularisatie van de kerk, en het verval van al datgene waarvoor het monnikendom zich inzette. Secularisatie van de kerk betekent hier dat de monniken als de essentie van de gregoriaanse beweging zien een consequent streven de informele, traditionele, patrimoniale, gedecentraliseerde kerkorganisatie te vervangen door een gedisciplineerd, objectief werkend, wél geordend administratief mechanisme, dat voortaan het sociale leven van de kerk zou leiden. De monastiek-ascetische waarden-hiërarchie werd vervangen door de priesterlijk-sacramentele als leidend principe bij het bepalen van de kerkelijke doeleinden, de geëigende middelen, de aan te gane betrekkingen. De kerk zou niet langer alleen maar *corpus mysticum* zijn, gevoed vanuit de eucharistie, maar ook een *corpus politicum, juridicum*, een machtscomplex, dat in competitie kon gaan met de wereldlijke staat. De kerk-conceptie verandert van een geestelijke hiërarchie op morele, evangelische basis naar een hiërarchie van ambten en functies op abstract-juridische basis, met één enkel hoofd dat volheid heeft van macht, en sacramenten die werken *ex opere operato* zonder interferentie van de bedienaar. Haar kracht ligt niet in haar zwakheid, maar in haar wereldlijke sterkte.

Niet elke historicus zal White gaarne volgen in zijn gebruik van de term secularisatie als aanduiding van het wezenskenmerk van de gregoriaanse beweging. Met evenveel recht zou men van sacralisering kunnen spreken, zozeer komen hier universalistische aanspraken aan het woord, die met exclusiviteit voor de kerk en haar hoogste gezagsdrager worden geponeerd. De middeleeuwse theologen, canonisten en politicologen zijn nooit bewuste pragmatici. Steeds weer zullen zij ook hun meest politieke en pragmatische beslissingen trachten te funderen op zogenaamde altijd-geldende beginselen, en aldus hun seculariserende tendensen in een sacraal kleed verpakken. Als men echter met Friedrich Kempf de gregoriaanse beweging als "wellicht de meest beslissende doorbraak van de wezenlijke aard van het rooms-katholicisme in de geschiedenis"<sup>14</sup> kenmerkt, vertegenwoordigt men een bepaald soort theologie, en spreekt niet langer de historicus.

### 3. Sacralisatie van de wereld

De aanvankelijke coördinatie van paus en keizer, zoals die in de Karolingische conceptie was bedoeld, was in de negende, tiende en eerste helft van de elfde eeuw omgezet in een laïcale beheersing van de kerk, die haar geestelijke doelstellingen compromitteerde. Het priesterkoningschap moest worden geliquideerd. De koningen van Engeland, Frankrijk, Duitsland werden spoedig geconfronteerd met vèrgaande pogingen van kerkelijke zijde het wereldlijk aspect van de christenheid aan het geestelijke te onderwerpen. Als consequente reactie hierop trachtte dit

13 Onder gregorianisme wordt verstaan het kerk-politieke aspect van de algemene hervormingsbeweging die zich sinds ca. 1050 in de westerse kerk manifesteerde, en vooral door paus Gregorius VII (1073-1085) op het politieke vlak werd geconcentreerd. Zie *Lexikon f. Theologie u. Kirche* 4 (Freiburg i.Br. 1960) 1196-1201.

14 Zie zijn artikel in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, geciteerd in noot 13.

wereldlijk gebied zich van het geestelijke te emanciperen. Het is opmerkelijk, dat deze emancipatie van geestelijk-kerkelijke overheersing begeleid werd door een sacralisering van de wereldlijke werkelijkheid. De ideologie van het Heilige Roomse Rijk was een sacraal antwoord op de Heilige Roomse Kerk. Dit sacraal-politieke denken maakte spoedig school en werd in de dagen van keizer Frederik Barbarossa (tweede helft twaalfde eeuw) uitgebouwd. Juist hetzelfde sacralisme werd ontwikkeld in de nationale staten Sicilië, Frankrijk, Engeland, Spanje, waar de goddelijke rechten van de koning over zijn politiek *corpus*, het koninkrijk, gefundeerd werden door een directe overdracht van de romeinsrechtelijke en kerkelijke theorieën op hun eigen wereld-in-emancipatie. Het resultaat was een seculiere sacraliteit als tegenwicht tegen een kerkelijke sacraliteit.<sup>15</sup>

De uitgangspunten van het sacrale denken op het politieke vlak, eerst dat van het keizerrijk, dan dat van de nationale koninkrijken, zijn veelvoudig. We hebben ze boven al even aangeduid. Allereerst is daar het Byzantijnse keizerschap, waarin het keizerschap van Augustus werd voortgezet in de vorm die Constantijn eraan had gegeven. Deze vorm is wezenlijk verchristelijkt en verbonden met eschatologische voorstellingen. De taak van de keizer is het als vertegenwoordiger van Christus (God) op aarde het orthodoxe rijksvolk in vrede te bewaren en tenslotte tot het toekomstige rijk van Christus te brengen. Als zodanig is hij de absolute heer over kerk en staat. Hier geldt geen dualisme van twee gelijkberechtigde machten. Hij alleen leidt beide en ontvangt als theocratisch heerser goddelijke eerbewijzen.

Naast het Byzantijnse is er de vorm van het Rooms-Duitse keizerschap, dat een heterogeen geheel is van Germaans groot-koningschap en christelijk universalisme, zonder dat het feitelijke staatsrechtelijke betekenis heeft. Een sacrale mystiek tilt het keizerschap op tot een bescherm-functie voor de christelijke kerk en de topleiding van het *imperium christianum* waarin het de hoogste vredes- en ordesmacht moet zijn. Het theocratische van zijn Byzantijnse ambtgenoot is hem niet gegund. De Romeinse patriarch wenst als universele kerkelijke leider niet zoals zijn collega van Constantinopel onder de keizer te staan. Toch zijn er in de Germaanse wereld genoeg elementen aanwezig om de huisheer, de landheer, de landsvorst, de koning, de grootkoning/keizer een eigen sacrale taak toe te dichten. Eigenkerken en eigenkloosters, rijksabdijen en rijksbisdommen zijn de concrete vormen waarin de zorg van Germaanse heren voor de religieus-christelijke aspecten van hun domein en hun rijk gestalte krijgt. Het is juist in deze uitingsvormen van het oudgermaanse, nu christelijke en oudtestamentisch geïnspireerde sacrale koningschap, dat het in de investituurstrijd wordt aangevallen.

Na de nederlaag tegen het pausdom de gregoriaanse stempel, die we boven aangaven, zoekt het keizer- en koningschap zijn eigen wereldlijke basis buiten kerk en christendom om te funderen. Hernieuwde studie van het oude Romeinse recht zal het sacrale, dat wil zeggen imperiale denken nieuwe voeding geven en tenslotte de volledige emancipatie uit de band van het kerkelijke universalisme

---

15 Zie A.G.Weiler, *Deus in terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie* (inaug. rede Nijmegen) (Hilversum/Antwerpen 1965); zie in deze bundel 1-24.

teweegbrengen, zowel in het rijk als in de nationale koninkrijken. Oudgermaanse en oud-testamentische formules moeten plaatsmaken voor romeins- en natuurrechtelijke formules. Het maakt echter geen wezenlijk verschil. De sacraliteit van de politieke concepties is slechts verbrokkeld over nationale rijken, maar daarom niet minder star en onaantastbaar. Zuiver pragmatisch, "beginselloos" ordenen van de politieke realiteit durft niemand aan. Het denken sluit, in voortschrijdende rationalisering, toch nog altijd aan bij wat als de *natura rerum*, de aard der dingen, wordt gezien.

#### 4. De onto-kosmologische verankering van kerk en wereld

Een laatste stap in dit sacraliseringsproces in kerk en wereld werd gezet met behulp van de metafysiek, die de gehele socio-politieke ordening van deze samenleving een zogenaamd onschokbare kosmische verankering zou geven, en de definitieve voorrang van de kerk boven de wereld moest garanderen.

Tot dan toe was de westerse samenleving bepaald door de structuren, opgebouwd sinds de tijd van de Karolingers. Weliswaar stond een koning aan de top, maar de belangrijkste direct ervaarbare gezagsdragers waren de leden van de adel, die als grootgrondbezitters de domeinbevolking rechtstreeks aan zich hadden onderworpen, en die er consequent naar streefden de nog resterende verarmde vrije boeren eveneens met lijf en goed van zich afhankelijk te maken. Tussen de adellijke heren onderling woedde een niet aflatende strijd om in rijkdom en macht boven de standsgelijken uit te stijgen, en hen in leenafhankelijkheid te onderwerpen. Zo groeide een pyramidaal opgebouwde samenleving waarin op enigerlei wijze *everybody everybody's man* was, en waarin het *ordo* = standsbegrip de samenbundeling bracht van de onderscheiden maatschappelijke niveau's.

Deze menselijke trapsgewijze geordende samenleving had zijn ideëel spiegelbeeld in de oorspronkelijk platoons-stoïcijnse, maar later door Griekse en Latijnse kerkvaders verchristelijkte visie op de kosmos. Ook het universum werd geïnterpreteerd als een hiërarchisch geleed stelsel, waarin God middelpunt en oorsprong van alles was. Van Hem ging alles uit, tot Hem keerde alles terug. Maar ook dit proces verliep langs bemiddelende trappen. Engelen en heiligen hadden plaatsen gelijk aan die van de adel op aarde; en waren die onzichtbaar, de zichtbare en tastbare reflex van deze hemelse hiërarchie was die van de kerk. Ook daar was naar Christus' wil die hiërarchische standsordening te vinden, die beantwoordde aan de kosmische structuren zoals Hijzelf als Logos, ongeschapen wijsheid Gods, die bij de schepping had gewild. Kosmos, kerk en maatschappij waren naar Gods wil, eerst geuit in de scheppende Logos en ten tweede male in de herscheppende Christus, volgens dezelfde statische *ordines* geregeld. Het is geen wonder, dat elkeen die zich op aarde plaatsvervanger Gods (*vicarius Dei*) kon noemen, of meer nog plaatsvervanger van Christus (*vicarius Christi*), aanspraak kon maken op een gehoorzaamheid van zijn onderdanen, die kosmisch verankerd was. Zijn bevel kon gelden als de totale uitdrukking van Gods wil. De functie van de onderdaan in een dergelijk kosmisch-sacraal stelsel is nauwkeurig die van "het-zijn-plaats-weten", "de verhoudingen in acht nemen", het accepteren van en gehoorzamen aan alle gezag als door God gesteld.

Niet alleen joods-christelijke, Griekse en Romeinse elementen waren in deze wereldbeschouwing ingegaan, ook oud-Germaanse opvattingen speelden een rol. Diep verankerd in de Westeuropese ziel was nog altijd de idee van het heilige onveranderlijke recht, dat niet door mensen wordt gemaakt, maar van eeuwigheid is en slechts gevonden hoeft te worden. Dit recht, deze heilige *lex* was het levenschenkend element in de publieke instellingen, die daardoor ook zelf een aureool van onaantastbaarheid kregen. De enkeling was voorbijgaand; het recht, de wet, en al haar organen bestonden in boven-persoonlijke geldigheid. Deze geestelijke onderordening, die traditioneel werd uitgedrukt door de metaforische analogieën van zon en maan, ziel en lichaam, om maar niet de bedrieglijke theorie van de twee zwaarden te noemen, vond echter een zogenaamd uiteindelijke, want ontologische rechtvaardiging in de theorieën die door de grote scholastieken van de dertiende eeuw over de orde van het universum werden ontwikkeld. De kennismaking met de aristotelische filosofie, die zowel metafysiek als politicologie insloot, – waarin overigens ook veel neo-platoonse en stoïcijnse elementen incognito in leven waren – inspireerde een enorme intellectuele krachtsinspanning om een definitief systeem op te stellen, dat de behoefte van de middeleeuwer aan eenheid in plaats van pluriformiteit kon bevredigen. Aan de hartstocht van de middeleeuwse mens, de *reductio multorum ad unum*, kon nu worden voldaan in ontologische definities, die de zijnsverankering van de hiërarchische structuur van kerk en wereld in de kosmos, zoals die door God geschapen was en in het zijn werd bewaard, uitdrukten. Het is van groot belang zich goed te realiseren, dat deze ontologie werd bedreven in een strikt kerkelijke context.

Sint Thomas van Aquino, die aristotelische en neo-platoonse leerstellingen opnam en ze tot eenheid bracht met augustijns en dionysiaans mystiek denken, beschreef het hele geschapen universum als één grote alomvattende eenheid, waarin elk van de hogere en lagere delen zijn eigen geordende plaats had, en waarin alle tezamen werden gehouden in een fundamentele teleologische tendentie terug naar de ene bron, God.<sup>16</sup> Het eerste beginsel van beweging, alles bewegend zonder zelf bewogen te zijn, stalde zijn rijkdom uit in een serie van graduele verminderingen, die alle met elkaar verbonden waren, de lagere om de hogere te dienen, de hogere om leven en bestaan te verschaffen aan de lagere. Deze ordening van het universum werd begrijpelijk gemaakt onder andere door het voorbeeld te gebruiken van de ordening van een leger ten opzichte van zijn aanvoerder (*dux*). Maar we mogen er zeker van zijn dat, toen dit voorbeeld werd herhaald door de scholastieken, niemand dacht aan de legerscharen van Alexander de Grote, maar eerder zeer concreet aan de militaire organisatie van de eigen dagen, waarin een *dux* = hertog een zeer belangrijke schakel in de hiërarchische organisatie was. Menig hertog was op weg koning of keizer te worden overeenkomstig de oude Germaanse en Romeinse formules: het leger maakt de keizer.

---

16 John H. Wright, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Diss. Pont. Univ. Greg.; Rome 1957).

Hier blijkt wel, dat de middeleeuwse scholastiek ten dele beschreven mag worden als een conceptualisering van het dagelijks leven. Dat heeft het dan gemeen met alle menselijk denken. Maar het beslissende nieuwe erin was, dat nu de historische structuur van de eigentijdse, feodale, hiërarchische maatschappij tot een zijnsformule werd verheven. Een kosmologisch totalitarisme hield de wereld- en kerkordening in een definitieve greep.

Er was – en is – geen betere rechtvaardiging voor enig soort hiërarchische heerschappij in kerk en wereld, dan te zeggen dat deze structuren de sociologische uitdrukking zijn van de onveranderlijke hiërarchische structuur van de werkelijkheid zelf, en dat de totale sacrale realiteit die uit Gods hand voortgevloeid is ook de bestaande sociale structuren heiligt als godgewild. Zij krijgen daarmee een karakter opgedrukt van even eeuwig en even noodzakelijk te zijn als de structuren van het universum zelf.

Het resultaat van deze interferentie was weer hetzelfde als in de vroege middeleeuwen. Sociale en politieke structuren, die het produkt waren van historische ontwikkelingen, werden gesublimeerd om te dienen als verklaringsmodellen van het universum. En omgekeerd, het zo begrepen universum verschaftte de sacrale rechtvaardiging van de bestaande orde in wereld en kerk. Want we moeten inderdaad constateren dat ook de kerk en haar hiërarchische organisatie werden verklaard in het licht van de graduele ordening van de kosmos. St.-Thomas formuleerde het zo: “God geeft zijn genadegaven op verschillende wijzen opdat de schoonheid en volmaaktheid van de kerk zou oprijzen uit verschillende graden, zoals hij ook in de natuurlijke dingen verschillende graden heeft ingesteld, opdat er een volmaakt universum zou zijn”.<sup>17</sup>

Deze manier van denken staat aan één groot gevaar bloot. Zo gauw de sociaal-politieke structuur verandert, zal ook de visie op het universum veranderen. Of, van de andere kant, zodra een andere wetenschappelijke verklaring voor de kosmologische orde wordt aangeboden, zal de politieke orde zijn kosmologische heiliging verliezen. Welnu, dit is precies wat gebeurd is. Al reeds in de twaalfde eeuw, maar meer bewust in de veertiende en vijftiende eeuw, kwamen revoluties op gang aan beide zijden van deze universele balans, revoluties die eerst in onze dagen tot een einde schijnen te komen. In onze historische analyse moeten we nu overstappen van de middeleeuwen naar de renaissance-periode. Hoe moeten we echter deze periode interpreteren?

## B. De renaissance

### 1. Interpretatie van de renaissance

Sinds het verschijnen van Jakob Burckhardts beroemde *Kultur der Renaissance in Italien* (1860), waarin een eerste samenvattende interpretatie werd gegeven van de Europese cultuurperiode die de overgang van de middeleeuwen naar de moderne

---

<sup>17</sup> *Summa Theologiae*, I-II, 112, 4.



tijd markeerde, ruim genomen 1300-1600, zijn heel wat historici van naam in de weer geweest om aan Burckhardts visie iets af of toe te doen, of deze zelfs door een totaal ander beeld te vervangen. De leidinggevende idee van het oeuvre van de Zwitserse geschiedschrijver wordt gewoonlijk gevat in de formule "Die Entdeckung der Welt und des Menschen". Daarmee is de renaissance-periode geduid als de definitieve start van een geestelijke ontwikkeling in de richting van het moderne individualisme, waarbij de aardse werkelijkheid 's mensen enige horizon is. Burckhardts renaissance-mens, voorvader van de moderne mens, werd afgeschilderd als religieus onverschillig, niet langer geïnteresseerd in het benauwend christendom, ja soms openlijk paganistisch. Op deze interpretatie-lijnen is sindsdien een goed aantal historici verder gegaan. De periode kenmerkt zich volgens hen niet slechts door religieus indifferentisme, maar door een volstrekt paganisme, door volledige *Diesseitigkeit* in de afwezigheid van elk moreel en religieus ideaal, door de overheersing van een pantheïstische immanentie-gedachte, door de verheffing van de cultus van het schone tot de enig werkelijke religie.

Maar anderzijds werden er ook historici gevonden die het onaannemelijk vonden, dat het christendom zo spoorloos verdwenen zou zijn. Zij gingen op hun beurt in de renaissance de positief-religieuze waarden naspeuren, en kwamen tot totaal andere conclusies. H.Thodes grote Franciscus-biografie opende het offensief op de Burckhardt-interpretatie. Hij bracht de oorsprong van het nieuwe individualisme terug naar de door en door christelijke St.-Franciscus van Assisi, bij wie de Europese beweging in de richting van een steeds wijdsder humaniteit een toppunt bereikte. De renaissance werd een katholieke affaire. Het christendom in zijn franciscaanse drastische vorm had de mens aan zichzelf teruggegeven, en het Italiaanse humanisme zag Thode als een katholieke reactie op ketterse tendensen, zoals die in Parijs, in Padua en elders waar de filosofen in het natuurlijk (*naturaliter*) redeneren voorbij wensten te gaan aan de openbaringsgegevens, aan de dag traden. Anderen spraken zelfs van het theologisch karakter van het humanisme, van het leken-priesterschap der nieuwe litteraten, en tenslotte werd de wezenlijk religieuze inhoud van de renaissance- (dat is wedergeboorte-)idee centraal gesteld; de wereldlijke beweging zoals Burckhardt die geschetst had, zou daarvan een geseclariseerde vorm zijn.<sup>18</sup>

Kort gezegd komt het verschil tussen beide interpretaties neer op het verschillend antwoord op de vraag, of de renaissance-mens zich kon ontplooiën dankzij of ondanks het christendom. De historici zijn hierover net zo verdeeld als de theologen, wanneer zij de vraag moeten beantwoorden, of secularisering tot stand komt dankzij of ondanks het christendom. Het komt mij voor, dat deze vraagstelling dan ook geen louter historische vraagstelling is, maar dat zij mede door theologische of geloofsinzichten wordt bepaald. De historicus kan zich beter tot een structuuranalyse van het feitelijk gebeuren beperken, zonder zich tot uitspraken in bovenbedoelde richting te laten leiden. Als hij het sociologisch ontwikke-

---

18 Zie H.Schulte Nordholt, *Het Beeld der Renaissance. Een historiografische studie* (Amsterdam 1948).



lingspatroon van de renaissance volgt, met volledige aandacht voor de intellectuele reflexie in diezelfde sociologische context, vervult hij zijn rol in de samenspraak der wetenschappen zuiverder.

Het boek van A. von Martin, *Soziologie der Renaissance* (1932), terecht in een Nederlandse vertaling voor een breder publiek toegankelijk gemaakt, deed voor de sociologische analyse fundamenteel werk, doch bood nog onvoldoende inzicht in de feitelijke rol van de humanist, gezien vanuit diens sociale functie en status. Op dit punt zijn we nu beslist heel wat verder gekomen en het lijkt noodzakelijk om in dit verband de nieuwere historische inzichten omtrent het humanisme en de humanisten in het licht te stellen.<sup>19</sup> Een – ietwat technische – uiteenzetting kan hier heel wat verkeerde ideeën wegnemen, die een juist begrip van het toenmalige conflict tussen humanisme en scholastiek in de weg staan. En inzicht in dit conflict kan misschien ook de eigentijdse religieuze conflict-situatie op basis van historische analogie wat doorzichtiger maken.

## 2. Humanisme en humanisten

Evenals dit voor het renaissance-begrip geschiedde, is er sinds de omvangrijke studie van G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, van 1859, een voortdurend zoeken geweest om het humanisme nader te definiëren. De fraaiste formule werd ongetwijfeld gevonden door A. Renaudet, die het humanisme karakteriseerde als “la conscience de la Renaissance”. Maar veel concreter werd het humanisme benaderd door P.O. Kristeller en A. Campana, op wegen die eerder door Johan Huizinga waren geweest. Door hun onderzoekingen kwam vast te staan dat de term humanisme als zodanig niet in de eigentijdse renaissance-literatuur of archiefbronnen te vinden is. “Humanisme” is een negentiende-eeuwse term die een opvoedingsideaal aanduidt, gebaseerd op de studie van de klassieke letteren, tegenover de overbeklemtone van de moderne natuurwetenschappen en de techniek. De ideologische lading van de term schijnt zo een zeer late toevoeging.

Wat wèl bestond is het woord *humanista*. Deze term wordt voor het eerst gevonden aan het eind van de vijftiende eeuw, als een uitdrukking die parallel loopt aan woorden als *legista*, *jurista*, *artista*, *canonista*, of ook *thomista*, *realista*, *modista* etc. In eerste instantie is het dus een term in het universitair jargon, waarmee men de professor en student (of ook amateur) van een bepaald vakgebied of een bepaald specialisme aanduidde. De rechten (*jura*) werden beoefend door de jurist, de vrije kunsten (*artes*) waren het studieterrein van de artist enz. Een humanist is zo de man die de *humaniora studia* tot studieobject had. Daaronder vielen de grammatica (Latijnse taal- en letterkunde, later ook het Grieks; beide dan vooral bestudeerd op basis van de volledige, oorspronkelijke, zo zuiver mogelijk kritisch gereconstrueerde teksten van de klassieke auteurs), retorica, poëzie, historiografie, en van de filosofische branches slechts de ethica. Zijn

---

19 Literatuuropgave o.a. bij P.O. Kristeller, ‘Studies on Renaissance Humanism during the last twenty years’, *Studies in the Renaissance* 9 (1962) 7-30.

vakgebied is dus de filologie in brede zin, met toevoeging van de ethica. Als beoefenaar van de wetenschappen die voordien tot het vakgebied van andere leerstoelen behoorden, heeft de humanist moeten vechten voor een eigen speelruimte. De strijd tussen humanisten en scholastici is deels te verklaren als de strijd om de zelfstandigheid van een vakdiscipline, een fase in de oude *bataille des sept arts*.

Maar er was meer dan deze strikte aflijning van een *métier* dat op het spel stond. Het als humanist bezig zijn met de klassieke auteurs bracht niet alleen nieuwe taalschoonheid, maar ook een nieuw, tot dan toe betrekkelijk stom gebleven mensbeeld ter sprake. De ethische idealen van bijvoorbeeld de Stoa en het epicurisme kwamen door de koortsachtig nagejaagde ontdekking van handschriften nieuwe aandacht vragen, en bleken gretig geaccepteerd voedsel te zijn in het nieuwe milieu van de burgerij van de grote Italiaanse steden, zeker bij de elite. Vooral op ethisch-religieus vlak zal zo het humanisme met zijn klassicistische mens-visie botsen met het tot dan toe geldende christelijke denken. Maar ook de later herontdekte religieuze systemen van de oudheid, de leer van Zoroaster, van Hermes Trismegistos, de Orphische mysteriën en de joodse kabbalistiek brachten krachtige slagen toe aan de alleenheerschappij van het christendom. Een groot geheel van niet-christelijke idealen presenteerde zich aan wie voor deze boodschappen ontvankelijk waren. Welnu, die mensen waren er!

Een van de nieuw verworven inzichten van het moderne onderzoek is namelijk, dat niet de herleeftde klassieke idealen een nieuwe mens in het leven riepen, maar dat die nieuwe mens reeds geboren was door de veranderingen in het sociaal-economische patroon van de samenleving. De belangstelling voor het klassieke levensideaal kwam voort uit de diepe behoeften van mensen die door de traditionele vormen van het christelijk denken niet meer geraakt werden. Dit losraken uit het christelijk denkpatroon was de terugslag op godsdienstig vlak van het losraken uit het geijkte maatschappelijke patroon.

### 3. De sociale revolutie

We spraken over twee revoluties aan elke zijde van de universele balans. De eerste is de sociaal-politieke revolutie van de late middeleeuwen die ernaar streefde de versleten en belemmerende kleren van het feodale systeem af te stropen en een nieuwe gemeenschap te creëren met vrije mogelijkheden voor de nieuwe economische kracht, het geld. Het geld ondermijnde de stabiliteit van het feodale systeem, dat economisch gebaseerd was op het bezit en de exploitatie van grond. Maar de nieuwe rijkdom van het geld stelde de koopman-burger in staat voor zichzelf een plaats te veroveren in de oude feodale besturende en rechtsprekende lichamen, die juist door het feit zelf van zijn binnendringen in die lichamen hun feodale functie verloren. Zo werd de oude sociale organisatie, die gebaseerd was op grondeigendom en heerschappij over onvrije boeren, op bloed, traditie en feodale solidariteit, aangevallen door de economische krachten van de nieuwe klasse van individuele ondernemers en kooplieden, die sociale vrijheid hadden verwerkelijkt voor niet-gefeodaliseerde mensen in de stad, hun eigen anti-feodale creatie. De traditionele piramide van klassen en waarden, die alle tot dan toe

gezegd waren te zijn in hun natuurlijke, en daarom heilige plaats, werd nu geschokt door het verschijnen van een nieuw dynamisme van individuele liberale kracht, dat geen vrije werkzaamheid kon ontplooien tenzij het het feodale leiderschap onttroonde. En naar de mate dat zij in deze socio-politieke revolutie slaagden, vond hun nieuwe mentaliteit ook nieuwe formules uit, die geopponeerd waren aan de sacrale stabiliteit van de feodale wereldorde.<sup>20</sup>

#### 4. De mentale revolutie

De nieuwe maatschappelijke groepering van de stadsburgers, opgekomen uit de herleving van de handel en de ontwikkeling van de geld-economie, maar existentieel geboren door het avontuurlijk zich wagen buiten de beschermende en tevens beheersende kaders van de oude agrarische ordeningen, riep een nieuw ethos in het leven, dat diametraal aan elke godgewilde standsfixatie was geopponeerd: het ethos van de vrijheid, van het vrij-zijn en zich vrij-maken van de maatschappelijke en kerkelijke omheiningen.

Ongetwijfeld heeft de herontdekking van het aristotelisme aan deze beweging enorme impulsen gegeven. Ook al had St.-Thomas van Aquino de aristotelische inzichten van het natuurlijke verstand grotendeels met het christelijk denken-uitgeloof weten te verzoenen en zo het aristotelisme dienstbaar gemaakt aan de "katholieke synthese" – zoals hierboven geschetst –, er bleven elementen over die onherleidbaar schenen, en steeds meer trok die louter natuurlijke werkelijkheid de aandacht.<sup>21</sup> Dit had ook consequenties voor de ontwikkeling van nieuwe gedachten over de sociale en politieke instellingen. De aristotelische metafysiek en politicologie, beide uitgaande van de natuurlijke mens, hadden in zich niets van doen met goddelijke genade of goddelijk koningschap. De verdere uitwerking van dit naturalistisch denken moest noodzakelijk de tot dan toe overheersende platoonse en augustijnse elementen in de politieke theorie opzij schuiven. Niet de christen, maar de burger, niet de kerk maar de staat, beide als produkten van de natuur, traden op de voorgrond en vormden het fundament van een nieuw denken, dat lijnrecht stond tegenover de oude theologische kosmologie. De gevolgen daarvan schetste Walter Ullmann zeer onlangs aldus: "Niet langer werd de wet opgevat te zijn een gave Gods, niet langer werd het ambt beschouwd te zijn gefundeerd in de hemel, ontoegankelijk voor gewone stervelingen, niet langer

20 Het is welhaast overbodig op te merken, dat ook deze nieuwe formules weer "gesacraliseerd" zullen worden. De radicale doorbraak van de kaders was nog ver weg. De adel maakte tenslotte plaats voor de burgerkapitalist, die zijn nieuw verworven plaats evenzeer zou verharderen in "feodaal" gedrag tegenover de economisch zwakkeren, voor wie de emancipatie eeuwen trager op gang zou komen. Dat neemt niet weg, dat de burger als eerste een "doorbraak" verwerkelijkt in de richting van een meer open maatschappijvorm.

21 M.D.Chenu heeft in een bundel fraaie studies, *La théologie au XIIe siècle* (tweede druk; Paris 1966), gewezen op de komst van het nieuwe naturalisme, al in die periode, waarbij ook de belangstelling voor de historische dimensie van het menselijk bestaan ontwaakt. Zie hoofdstuk I: 'La nature et l'homme. La renaissance du XIIe siècle', 19-57; II. 'Conscience d'histoire et de théologie', 62-89. Tegelijk echter duidde hij de nog aanwezige religieuze en sacrale dimensies van deze nieuwe denkwijzen aan.

werd de vorst beschouwd te zijn Gods plaatsbekleder op aarde, die alleen terzijde kon worden geschoven door heiligschennende middelen, en bovenal: niet langer was het de *homo renatus* wiens wezenlijke menselijkheid en natuurlijkheid was weggewassen door het doopwater, maar het was de mens zoals hij zelf was, in al zijn subjectieve veelvormigheid, in al zijn persoonlijke individualiteit, die in de openbare sfeer het toneel beheerste, als een volledig toegeruste burger, die volmaakt in staat was zijn eigen leven vorm te geven, zonder de leidende hand van een goddelijk aangestelde overste, door de manipulatie van zijn eigen Staat".<sup>22</sup>

##### 5. *Vrijheid en natuurlijke menselijkheid – evangelie en klassieke oudheid*

Vrijheid is dan ook het bezielend wachtwoord van de nieuwe generaties.<sup>23</sup> Maar, – en dat is een opmerkelijk verschil met onze dagen vol vrijheidsdrang – die vrijheid zocht een principiële rechtvaardiging, die het ideologisch uit kon houden tegen het oude statische systeem. Voor de geestelijke revolutionairen, de mendicanten, wordt het al en enig bepalend document het evangelie, zonder glosse, in scherp protest tegen de rijke, hiërarchische kerk, die haar kosmische verankering heel wel in een mundane had weten te vertalen. Tevens is de mendicantenbeweging, in haar voortdurend gevecht tegen de bisschoppen die deze geestelijke vrijbuiters onder hun direct gezag wilden houden, solidair met de provocerende en revolutionaire communes van de stedelingen.

Het zal lang duren voordat dit evangelisch radicalisme ook de nieuwe burgers gaat bezielen, en hen tot eigengerechtigde reformatie voert, waar de officiële kerk bleef aarzelen. De elite van de burgerij, te beginnen in Italië, neemt veeleer een andere documentaire en historische grondslag voor de nieuwe ethiek. En deze wordt haar gepresenteerd door de humanisten; de klassieke heldenwereld van deugd, menselijkheid en schoon leven, in schone taal, in fraaie beelden tot haar komend als een openbaring van harmonische onbekommerdheid aan deze zijde van het hiernamaals. De klassieke mens doet zich aan hen voor als iemand die zichzelf is in lijf en geest, niet een ontpersoonlijkte teken-expressie van de magische kosmos, geladen van goddelijke super-realiteit. Hij heeft een eigen waardensysteem, niet belemmerd door een monachale wereldhaat en wereldvlucht. Hier verschijnt aanvaarding en positieve waardering van de aardse werkelijkheden van het mens-zijn, van arbeid en burgerzin, van gevoeligheid en geslachtelijkheid, van menselijke deugdzaamheid en dappere draagkracht tegenover de onontkoombaarheid van het mensenlot. Het is dit levensecht ethos van de klassieke mens, dat de nieuwe stadsbevolking, opvolger van de Griekse polis-bewoners, als een

22 W.Ullmann, *The relevance of medieval ecclesiastical history* (Inaug. rede Cambridge 1966) 31-33.

23 H.Grundmann, 'Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter', *Historische Zeitschrift* 183 (1957) 23-53, met bespreking van de nieuwere rechtshistorische en institutionele literatuur n.a.v. het probleem van de vrijheid in de Germaanse vroeg-middel-eeuwse periode, alsmede met eigen onderzoekingen ten aanzien van de vrijheid als religieus, politiek en persoonlijk postulaat, dat met het rechts- en standbegrip van vrijheid zoals dat in de oorkonden tot uiting komt, verenigbaar wordt geacht.

machtinge inspiratie juist datgene geeft wat het scholastieke denken tot dan toe niet in staat was geweest te bedenken.

Zo werd het humanisme in deze dagen geboren, niet als een esthetisch spel van niet-geëngageerde, a-politieke en a-sociale literaten, maar als de verlate filosofische uitdrukking van wat reeds eeuwenlang de praktische realiteit was geweest, zowel economisch als politiek, met name in de Italiaanse steden.<sup>24</sup> Deze nieuwe leidende klasse verwelkomde de klassieke oudheid, zoals die zo kort tevoren herontdekt was, als een periode waarin individualiteit niet belemmerd werd door feodale hinderpalen. Zij herkenden hun eigen anti-feodale geest in de geest van de klassieke oudheid, die beschreven wordt als "een geest van vrijheid, door welke de mens zijn rationele autonomie opeist, zichzelf herkent als diepgeworteld in de natuur en in de geschiedenis, en vastbesloten is om deze gebieden tot zijn domein te maken".<sup>25</sup>

Het conflict tussen humanisme en scholastiek is daarom niet alleen een *department rivalry*, zoals Kristeller het uitdrukte, maar wel degelijk ook de luidruchtig kenbaar gemaakte kortsluiting in de denkwereld van de nieuwe generatie, als de oude stroom geen licht meer kan verwekken.<sup>26</sup> De poging om het christelijk denken van zijn traditionele schoolvormen te ontdoen moest wel beginnen met verzet juist dáár, waar die vormen het meest *vieux jeu* waren. De starre taal van een essentialistische begrippen-theologie, die onveranderlijke wetenschap en wezenheden zocht, was de taal geweest van hen die geloofden in een tijdloze, voor altijd geldende, in de kosmos zelf verankerde, tenslotte in de onveranderlijkheid Gods gegronde wereldorde, door kerk en maatschappij weerspiegeld en behoord door de fundamentele universeel-hiërarchische instellingen van pausschap en keizerschap. De nieuwe taal echter moest die zijn van de vrije mens, niet zozeer bekommerd om wat zijn wezen zou kunnen zijn, als wel om wat hij kon worden, om wat hij kon opbouwen uit eigen dynamiek, om de geschiedenis van zijn eigen bestaan, om de terugkeer van een gouden tijdperk van ongerepte oer-menselijkheid, of, binnen de kerk, om het opnieuw nabij brengen van de als vlekkeloos gedachte primitieve *ecclesia* van de apostolische tijd, die alleen genormeerd werd door het evangelie.

Op deze manier werd de socio-politieke revolutie begeleid door een mentale revolutie. Beide echter tastten ook de kerk aan, zowel in haar hiërarchische structuur als in haar doctrine. Het statische gebouw van de christenheid met de heerlijke topverdieping van paus en keizer, clerus en adel, geheiligd door wijding of bloed, werd afgebroken om plaats te maken voor een nieuw rationeel, dynamisch gebouw, waarin welstand en eruditie de sleutels waren voor stadsaristocraten en humanisten.

---

24 N. Abbagnano, 'Italian Renaissance Humanism', *Cahiers d'Histoire mondiale* 7 (1962) 270.

25 *Ibidem*, 267.

26 Zie voorts A.G. Weiler, 'Humanisme en scholastiek in de Renaissance-tijd', *Annalen van het Thijmgenootschap* 51 (1963) 307-334; zie in deze bundel 51-74; idem, 'De vernieuwing van het christelijk denken in de Renaissance', *Concilium* 3/7 (1967) 29-44; zie in deze bundel 75-87; idem, 'Secularization in late Medieval Europe', *Theology* 61 (1968) 71-80.



### 6. *Wet en vrijheid*

Zo zocht een nieuwe mensheid een nieuwe zelfexpressie. Het statische, kerk- en kosmosgebonden denken, dat een universeel systeem van heil op-basis-van-gehoorzaamheid had gepresenteerd, werd doorbroken toen de menselijke dynamiek tijd en geschiedenis introduceerde als existentiële categorieën, leefcoördinaten van vrije mensen. Die levensvrijheid had de burger zich bevochten. Tijd en geschiedenis werden hem door de kenner van de oudheid, de humanist, aangeboden als het eigen domein waar de mens zich als mens moest trachten te verwezenlijken. De antwoorden zullen zo veelvormig zijn als de menselijke mogelijkheden zelf. Ook het christen-zijn wordt nu tot een opgave die verwerkelijkt moet worden vanuit die menselijke mogelijkheden. Niet langer worden uitsluitend de van buiten af op de mens toetredende wetten als handelingsnormen geaccepteerd. Het innerlijk God nabijzijn geeft het nieuwe individualisme een religieuze dimensie, die drijft tot zedelijke actie van ongekenste intensiteit. Heel vlak bij echter ligt het verschijnsel, dat na de verwerping van de kosmische Godgewilde wetten ook de kerkelijke instituties van hun bestaansrecht worden geacht te zijn beroofd. Het enig blijvende houvast – voor wie dit gelovig in Christus wil aanvaarden – is dan nog de goddelijke vrije genade zoals de reformatoren die prediken. Deze moet dit menselijk individualisme, grondig door zonde bedorven, absorberen om de mens te kunnen redden.

### 7. *De filosofische doorbraak*

De reformatoren en hun bijdrage tot de secularisering van het menselijk leefpatroon komen in andere studies ter sprake.<sup>27</sup> Ons blijft nog één vraag over, nu we de meer pragmatische zijde van de revolutie hebben gezien. Die vraag is: is er tenslotte ook sprake van een filosofische doorbraak van de scholastieke synthese van geloof en weten, die in de ogen van vele latere aanhangers van het systeem als het ware “het wezen van het katholieke denken” belichaamde? Zijn er ook in de middeleeuwen al denkers, die vanuit hun katholiciteit tot een andere oplossing van de problematische spanning tussen christendom en (antieke) filosofie zijn gekomen? Inderdaad kunnen we constateren, dat de thomistische synthese zwaar onder schot genomen is. We kunnen er niet aan denken om in het kort bestek van dit artikel de vele denksystemen die naast het thomisme bestonden te bespreken. Albertisme, scotisme, augustinisme en averroïsme moeten buiten beschouwing blijven, hoewel met name het laatste, dat een integraal aristotelisme voorstond zonder inmenging van openbaringsgegevens, van grote betekenis is geweest voor de ontwikkeling van het seculiere denken. E. Renan duidde de “averroïsten” aan als de eerste vrijdenkers, en ook E. Gilson beschrijft hun denken als “de geleerde vorm van een religieus ongelooft”.<sup>28</sup> Maar onzes inziens is er nog een belangrijker oppositie waar te nemen. Er zijn geleerden, die het werkelijke

27 Bijvoorbeeld van J.A. Bornewasser, ‘Seculariserende tendensen na de Middeleeuwen’ in: *Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969) 60-113, 325-334.

28 Literatuur in *Lex. f. Theol. u. Kirche* I (Freiburg 1957) 1146, art. ‘Averroismus’ van F. van Steenberghen.



keerpunt in het Europese denken niet legden bij Descartes, noch bij de humanisten, maar bij de omzwaai van het scholastieke realisme naar het nominalisme. Hier hebben we inderdaad een denkrichting, die tot heden haar invloed doet gelden. Ook deze component van het intellectuele patroon van de late middeleeuwen moeten we nog kort beschouwen.

Bovenbedoelde omzwaai heeft – zoals die van de humanisten – zijn sociaal-psychologische wortels in de wereld van de burgerij,<sup>29</sup> die tenslotte uit is op het beheersen van de natuur door gebruik te maken van mechanische middelen om er profijt van te trekken. De burger legt aan zijn handelen geen star natuurbegrip ten grondslag, dat als het ware van zich uit de mens beheerst. Welnu, de theoretici, de intellectuelen zullen er op uit zijn deze actieve wereld denkend te begeleiden. Zij zoeken voor de burger argumenten tegen feodalisme en machtskerk maar ook proberen zij hem de zo gewenste technische beheersing van de natuur mogelijk te maken. De burger is niet geïnteresseerd in de wezensstructuur van de realiteit, maar wel in de steeds meer verfijnde kennis van de tekens en symbolen die calculatie toestaan. Hem interesseren geen gefixeerde politieke stellingen of economische wetten die als het ware eeuwigheidswaarde hebben. Hij wil die zelf kunnen vaststellen en regelen al naar de omstandigheden dit vragen. De “natuur” is voor hem geen star blok, maar een hoeveelheid kwantificeerbare gegevens, die op grond van die kwantificeerbaarheid ook manipuleerbaar zijn. Kort gezegd, het feodale scholastieke denken vond een immanente orde in de wereld op zich aanwezig, de denktrant van de burger treft een feitelijke chaos aan, die hij zelf wenst te ordenen.

Nominalistisch is dit denken te noemen, omdat het aan de zogenaamde realiteit van algemene begrippen voorbijziet, omdat het niets aanvaardt als voortkomende uit de *natura rei*, de aard der zaak, wat slechts historisch-sociologische conventie is, en dus veranderbaar. God als sluitstuk van een perfect geordend universum verdwijnt uit het filosofisch-theoretische gezichtsveld. Zijn almacht had alles heel anders kunnen maken dan de feitelijke wereldordening nu is; maar in dat geval had de mens ook een heel ander beeld van God gehad. Beter is het dus alleen Gods zelfopenbaring in de Schrift gelovig te aanvaarden, en de speculatie die vanuit een contingente wereld zich op God richt, te staken. Daarmede is – ook vanuit een diepe religieuze bewogenheid om het onverkort handhaven van de oneindige vrijheid Gods – alle schematiek, die God, mens en wereld in één dwingende conceptie bijeenbrengt, radicaal doorgestreept. In God gelooft men, in Jezus en zijn kerk, maar het rationele kennen wordt daar de toegang ontegenwoordigd. Zo komt dit kennen dan wel vrij voor een verdere experimentele penetratie in de natuur, die in zijn geaccepteerde contingentie niet speculatief, maar exploratief moet worden benaderd. En empirische kennis garandeert bestuurbaarheid van de natuur.

In die zin bereidt het nominalisme de emancipatie van de moderne mathematisch-technische wetenschap voor, of – zo men wil – de secularisatie van het

---

29 E. Conze, ‘Social origins of nominalism’, *The Marxist Quarterly* 1 (1937) 115-124. – J. Paulus, ‘Sur les origines du nominalisme’, *Revue de Philosophie* 37 (1937) 313-330.

denken. Het radicale terugwijzen van alle theologische implicaties maakt de succesvolle opkomst van de wereldlijke wetenschap mogelijk.

Gewoonlijk plaatst men de Engelse franciscaan Willem van Ockham aan het begin van deze denkrichting, en volkomen terecht. Het is de "nieuwe weg" van de moderneren, die in voortdurende strijd met de "oude methode" poogt het monopolie van een bepaald soort christelijk aristotelisme van neoplatoonse signatuur te doorbreken. Maar frappanter nog is de doorbraak van de middeleeuwse vormen waar te nemen bij kardinaal Nicolaas van Kues, die voorbestemd lijkt om een grote rol te spelen bij de huidige heroriëntatie van het katholieke denken.

Ook Cusanus stamt uit de middeleeuwse traditie. Ook hij was opgevoed in oud-scholastieke trant, en aanvaardde nog het principiële uitgangspunt, dat God, mens, en natuur in één hiërarchisch geled totaal zijn samengevoegd, waarin die kosmos tegelijkertijd de theodicee gaf van de kerkelijke ordening.<sup>30</sup> Christelijke heilsleer en hellenistische speculatie, heilsorde en wereldorde liggen aanvankelijk voor hem in elkaars verlengde. Maar radicaal geeft hij dit standpunt op, als hij het logisch-scholastieke procédé van de Godskennis-vanuit-de-wereldgegevens verwerpt terwille van een nieuw kenprincipe, de *docta ignorantia*. De enige wijze om de onbegrijpelijke dingen Gods te begrijpen is de onbegrijpelijke wijze, het wetend niet-weten. Dit gaat wezensverschillend uit boven het redenerend menselijk kennen en de langs die weg te bereiken onomstotelijke waarheden. Zo wordt de nominalistische denktrant doorgetrokken tot een principieel uitgangspunt van heroriëntatie is bereikt: de onontkoombare erkenning van de onherleidbare disproportie tussen eindig en oneindig.<sup>31</sup> Dit is de definitieve doorbraak van de scholastiek, de overstijging van de rationele theologie. Nicolaas' mystieke theologie, die met de nieuwe kenwijze van de *docta ignorantia* opereert, zoekt een intellectuele Godsaanschouwing, die boven de logica uitgaat. Zijn theologie steunt op de leer van de absolute oneindigheid Gods, een stelling die tegelijkertijd het menselijk denken als menselijk denken vrij maakt voor zichzelf, en de kosmos zijn relatieve zelfstandigheid geeft, zonder dat er nog van hoog of laag, dichtbij of verweg van God sprake kan zijn. Toch is die wereld ook de "uitleg" van God, door Hem geschapen. Maar de mens treedt binnen het geschapene waarde-gevend, dat is cultuurscheppend op. De mens brengt op menselijk vlak alles uit eigen geest voort en vervult zo zijn wezen. De realistische vertrekpunten wijst hij tenslotte af: het wat-zijn der dingen, dat de waarheid van de zijnden is, is in zijn zuiverheid niet aanraakbaar.<sup>32</sup> Het vergelijken van wezenheden ontsluit ons niet hun waarheid. Maar die eindige wereld is in zich wél aangepast aan het menselijk kennen. Het is een wereld van pluraliteit, van tegenstellingen en van onderscheidenheid, maar daarom ook van ordening, proportionering en harmonisering der

---

30 Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (tweede, fotomech. druk; Darmstadt 1963) 10.

31 "Manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse". *De docta ignorantia*, I, 3, ed. P. Wilpert met Duitse vertaling (Hamburg 1964) (Phil. Bibl. Bd. 264a) 12. Zie ook noot 33 hieronder.

32 "Quidditas rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est", *ed.cit.*, 14.

dingen volgens de eigen wetmatigheden van het eindige, namelijk die van het getal.<sup>33</sup>

Met dit benadrukken van de getalmatigheid van de geschapen wereld opent Cusanus de poort voor de natuurbeheersing langs mathematische weg. Hij erkent dat het eindig kennen een eigen bestaan heeft. Het is scheppend experimenteel kennen, met als hoogste zekerheidsniveau dat van de wiskunde, het zichzelf denkende denken. Dat is een wezenlijk andere conceptie dan de oud-scholastieke formule van het logisch-analyserende of passief-contemplerende denken dat een van buiten af aantredende statische natuur-werkelijkheid probeert te doorlichten. Voor hem is de mens, een *deus occasionatus*, niet gevangen binnen een gesloten autarkisch universum, maar het scheppend centrum van een naar ruimte en tijd oneindig open menselijke wereld. Maar het is God die de mens zó tot zijn beeld heeft gemaakt, en dit Godsgeloof laat de mens als "tweede God" pas de volledige speelruimte.

De nominalistische theologisch-religieuze revolutie tegen de *hybris* van de antiek-filosofische rede wordt bij Cusanus voltooid<sup>34</sup> in de grondvesting van een wijsbegeerte die afrekent met zowel het "verraad aan de God van de bijbel" als met het "verraad aan de rede", die beide – naar het oordeel van de veertiende- en vijftiende-eeuwse denkers – in de dialectische synthese van geloof en weten besloten lagen. Het oneindige als oneindige is onbekend, zegt Cusanus, omdat het alle vergelijkings-verhouding met andere dingen ontvlucht. Het eindige is de eigen speelwereld van de mens, omdat het de ontvouwing en uitlegging (*explicatio*) in veelvuldige vormen is van die immanente en toch onbereikbare transcendentie. De theoloog nochtans kent het Godsmysterie, de mysticus raakt het aan.

Er zou nog meer gezegd moeten worden over Cusanus' denken, over de immanentie Gods vooral in deze eindige wereld. En vooral ook zou de opbloei van de natuurwetenschappen aangeduid moeten worden, die in dit laat-scholastieke milieu van nominalistisch-empiristische denkers in Oxford en Parijs of van integraal-aristotelisch denkende medici en fysici te Padua en elders in Italië de eerste methodische schreden zet voor de mathematisch-fysische natuurbeheersing. Maar ook de reactie van de vrome zielen behoorde eigenlijk aan de orde te komen, de oplossing van de boven-rationele mystiek en de praktische vroomheid van de plichtsgetrouwe moderne devoten, de vlucht in de contemplatie door

33 "Omnis igitur inquisitio in comparativa proportionem facili vel difficili existit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero, cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit", *ibidem*, 8.

34 K. Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie* (tweede druk; Bremen 1959) (Sammlung Dieterich, Bd. 174) zegt: "Mit seiner Theologie: der Lehre von der absoluten Unendlichkeit Gottes; seiner Kosmologie: der Lehre von der relativen Unendlichkeit der Welt, und seiner Anthropologie: der Lehre vom schöpferischen Erkennen als unendlicher Aufgabe des Menschen revolutionierte Nikolaus von Cues die gesamte theologisch-philosophische Tradition des Mittelalters. Jetzt erst begann sich die dem biblisch-christlichen Glauben spezifische Denkweise von den antiken Denk- und Vorstellungsformen zu lösen, und sich als eigenständig zu entwickeln", xxiv.

platoniserende humanisten, en de idealisering van de schone vorm bij de renaissance-kunstenaars. Nominalisme en empirisme stellen grenzen aan de wereld, die de vrome, de mysticus, de kunstenaar willen doorbreken. In dit licht zou dan toch Cusanus' denken ons tegemoet kunnen treden als een werkelijkheidsinterpretatie, waarin geloven mogelijk blijft en filosofie niet ongeldig wordt. Hij erkende de grenzen van de filosofie, en gaf zo de gelovige en de seculaire mens elk zijn eigen mogelijkheden. Zo staat hij op de grens van een nieuwe tijd.

### 3. HUMANISME EN SCHOLASTIEK IN DE RENAISSANCETIJD\*

Met roeiriemen, zeilen en touwwerk de tegenstroom van de rivier de Po overwinnend, zocht de dichter Francesco Petrarca de oude, studieuze stad Padua te bereiken. Daar hoopte hij zijn glorie, hem door afgunstige aristotelici ontstolen, te herwinnen. Niets is zoeter voor een vermoeid man dan de rust op het water. Met tussenpozen had hij de riemen langs zij laten glijden, en aan zijn geprikkelde eigenliefde lucht gegeven door fel zijn grieven neer te schrijven. Onwetend hadden zij hem genoemd! – Met dit brandend verwijt als varensgezel voer hij langs de oevers waar hij in zijn jeugd zo veel had geschreven en nagedacht. Uit de bitterheid van zijn gemoed vloeiden de zinnen op het papier, en het werd tot de geboortestond van een boekje, dat hij betitelen zou: *Over mijn eigen onwetendheid en die van vele anderen*. De twist tussen scholastici en humanisten had zijn eerste verwoording gevonden. Een thema was aangeroerd, dat tot in de dagen van de zestiende-eeuwse hervorming niet meer zou ophouden mee te klinken in de dialoog tussen verdwijnende middeleeuwen en komende nieuwe tijd.

Het is zinvol deze dialoog, hoe vaak ook op ruzie-toon gevoerd, in zijn componenten te onderzoeken. Een dergelijk onderzoek past geheel in de groeiende belangstelling voor de godsdienstige en intellectuele betekenis van het renaissancecristisch humanisme, die in recente publikaties tot uiting komt. In ons eigen land verscheen in 1961 het werk van Dr. H. Enno van Gelder, *The two Reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism*.<sup>1</sup> Dit boek is een nadere uitwerking van een eerder door Van Gelder openbaar gemaakte visie. De zestiende eeuw kende volgens hem twee reformaties: een grote, de humanistische, die de christelijke heilsleer door een ethische levensleer verving, en de kleine, protestantse reformatie, die slechts een verschuiving betekende binnen het uiteindelijk ongebroken kader van de christelijke orthodoxie.<sup>2</sup> Geheel alleen staat de schrijver in deze kijk op het zestiende-eeuwse geestesleven niet. Zijn boek mag een radicalisering heten van wat bij auteurs als Eugenio Garin<sup>3</sup> en Auguste Renaudet<sup>4</sup> al eerder, doch gematigder was

---

\* Eerder verschenen in: *Annalen van het Thijmgenootschap* 51 (1963) 307-334.

1 's Gravenhage 1961, 406 pp. Zie de bespreking door R.R.Post in zijn kritische studie: 'Twee reformaties in de zestiende eeuw?', *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 196-208.

2 'De grote en de kleine Reformatie der 16e eeuw', *Mededelingen der KNAvW, afd. Lett.*, NR 18 (1955) 219-234.

3 'Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento', *Bibl. d'Humanisme et Renaissance, Mélanges A.Renaudet* 14 (1952) 70-82; *Der italienische Humanismus* (Bern 1947); *L'umanismo italiano* (Bari 1952).

geformuleerd. De godsdienst van vele intellectuelen uit de vijftiende en het begin van de zestiende eeuw komt deze schrijvers voor als een verwereldlijkt christendom, waarin de mens in het middelpunt staat. Het heet een humanistische religie, die niet katholiek of protestant is, maar die een eigen ethische, universeel-religieuze oriëntatie heeft. In de terminologie van Renaudet heette dit eerder *une troisième église*.<sup>5</sup> Het is een eigen bijzonderheid van Van Gelder dat deze in dit a-dogmatisch christendom een voorstadium ziet van het huidige moderne humanisme.<sup>6</sup> En nog in 1963 werden in een publikatie van Lewis Spitz<sup>7</sup> de resultaten toegankelijk van diens onderzoek naar de religieuze componenten van het Duitse humanisme. Spitz heeft zich afgevraagd wat de gemeenschappelijke noemer was in het godsdienstige denken van zo uiteenlopende typen als Rudolf Agricola, Jakob Wimpfeling, Johann Reuchlin, Konrad Celtis, Ulrich von Hutten, Mutianus Rufus en Desiderius Erasmus, om bij Maarten Luther te eindigen. Is er van dit fundamenteel theologisch ingestelde Duitse humanisme een eigen humanistische hervormingsbeweging uitgegaan? Zijn deze mensen erin geslaagd een eigen, originele, constructieve theologie op te bouwen? Evenmin als Kristeller<sup>8</sup> bij de Italiaanse humanisten een samenhangend metafysisch en theologisch systeem heeft kunnen ontdekken, zo min is Spitz erin geslaagd dit bij de Duitse collegae te vinden. Maar wel beluistert ook hij voortdurend de uitingen van een soort experimentele leken-theologie, waaruit de openbaringsgegevens weliswaar niet zijn weggewerkt, maar waarin toch de nadruk ligt op de moraalfilosofie, op het verlangen de sacramenten te spiritualiseren, op een religieus universalisme, dat de greep van het middeleeuwse katholieke priesterschap en van het dogma losser maakt, met tenslotte een groeiende tendens om de cultuur als zodanig te verabsoluteren. Zo gaat de christelijke religie in de cultuur ten onder, of wordt door deze vervangen. De Moderne Devotie en de Duitse mystiek hebben, volgens de opvattingen van Spitz, in het noorden hetzelfde bewerkt als wat het Italiaanse humanisme een honderd jaar eerder had nagestreefd: een groeiende inwendigheid, een groot individualisme in de godsdienst, waardoor minder aandacht voor de kerk als hiërarchische instelling bewaard blijft, ja waardoor de fundamenteel-

---

4 *Etudes Erasmiennes* (Paris 1939); vooral chap. IV: 'Le modernisme érasmien'; *Erasmus et l'Italie* (Genève 1954); *Pré-renaissance et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)* (2e druk; Paris 1953).

5 *Erasmus et l'Italie*, 200; zie de aantekening van Post, a.c. 198, noot 9, die verwijst naar de dissertatie van C. Augustijn, *Erasmus en de Reformatie* (Amsterdam 1962) 302, die de opvatting van Renaudet bekritiseert.

6 Post, a.c. 197.

7 *The religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge Mass. 1963).

8 P.O. Kristeller, *Renaissance Thought. The Classics, Scholastic and Humanist Strains* (Harper Torchbook TB 1048) (New York 1961), herziene en vermeerderde uitgave van *The Classics and Renaissance Thought*, 1955. Kristeller heeft in een groot aantal publikaties de aandacht gevraagd voor de intellectuele geschiedenis van de Renaissance-tijd. Zie van hem bijvoorbeeld 'Changing views of the intellectual history of the Renaissance since Jacob Burckhardt' in: *The Renaissance. A reconsideration of the theories and interpretation of the age*, ed. T. Helton (Madison 1961), en de inleiding geschreven in samenwerking met John H. Randall jr, voor de uitgave van *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago 1948).



institutionele aspecten van de godsdienst als zodanig verwaarloosd worden. Als reactie tegen de hoog-speculatieve scholastiek keren de humanisten allerwegen terug naar een vroegere historische fase van het proces van de menselijke ontwikkeling, naar de oudheid, de heidense zowel als de christelijke.<sup>9</sup>

Het is duidelijk, dat de door deze schrijvers behandelde problematiek voor mensen van vandaag bijzondere waarde heeft, en het is de opdracht van de historicus na te gaan of deze theses op een juiste feiten-documentatie en -interpretatie zijn opgebouwd. Want niet alleen de historiografische interpretatie van de renaissance-tijd in zijn historisch-religieuze structuren is hier aan de orde. Ik heb veeleer de indruk dat deze belangstelling voor het humanisme wortelt in een wezenlijke verschuiving van het geloof van de moderne mens, die hem naar voorlopers, naar historische ondergrond doet zoeken. Bewust gaat men daarbij verder terug dan de kantiaanse filosofie en het achttiende-eeuwse rationalisme. De Europese humanisten uit de renaissance-tijd worden als grondleggers van het hedendaagse humanisme opgeëist. De afkeer, die nú in groter wordende kringen tegen christelijke dogmatiek en Godsgeloof aan de dag treedt, wordt terug-gelezen naar de vijftiende en zestiende eeuw, toen de hier bedoelde tegenstelling op het vlak van het denken dier dagen zich manifesteerde als de oppositie tussen humanisme en scholastiek.

Voor dit historisch terugschakelen kunnen de hedendaagse auteurs materiaal in overvloed vinden bij de renaissance-schrijvers. Alleen deze teksten, mits onbevooroordeeld benaderd, maken de waarheid van bovenbedoelde theses controleerbaar. Op basis dus van de eigen teksten der humanisten, in het naspeuren daarvan geholpen door de moderne literatuur, willen wij pogen de dimensies van de oppositie tussen scholastiek en humanisme te verstaan. Het is maar een onderdeel van de veel omvangrijker thema's die door Van Gelder, Renaudet, Spitz en anderen zijn bestudeerd, en die alle moeten bijdragen tot een verantwoord beeld van deze overgangstijd. Maar het is een wezenlijk onderdeel, waarmede ernstige religieuze en menselijke problemen verbonden zijn.<sup>10</sup>

Een eerste vereiste bij een dergelijk onderzoek is dat men zich rekenschap geeft van de inhoud van de gebruikte termen. Met name moeten deze worden ontgaan

---

9 De conclusie van Spitz' studie over Agricola, Wimpfeling, Reuchlin, Hutten, Pirckheimer, Mutianus, Erasmus en Luther is overzichtelijk en samenhangend geformuleerd in zijn slothoofdstuk. Zie zijn thesis op p. 108: "No matter how one approaches the intellectual life of the Germans in that epoch, one always encounters an overwhelming drive toward a renewed religious life. The Germans pressed not toward an aesthetically refined form of life, not toward a fulfillment of earthly existence with the help of a renewed antique beauty and learning, and also actually not toward a new knowledge of the world and of man, but rather toward an inner renewal of their church and a closer relation to God", waaraan dan de gevolgtrekking wordt verbonden: "Because it answered the deepest need of man in that century, not humanism but the Reformation became the decisive event for German history" (109), anders derhalve dan Van Gelder het poneert!

10 Op deze plaats moge gezegd zijn, dat de onderhavige studie een eerste schets, een nog zeer voorlopige oriëntatie is in de historische problematiek van het humanisme en de laat-scholastiek. In de in deze bundel gepubliceerde studies is die problematiek nader uitgewerkt.

van het aangroeisel der eeuwen en tot hun oorspronkelijke betekenis-inhoud worden herleid. Anderzijds moeten ook de chronologische verschillen, de geografische en ideologische differentiaties in het oog worden gevat, die door zo algemene woorden als "scholastiek" en "humanisme" worden verdoezeld.

De term "renaissance" levert dit maal, merkwaardigerwijs misschien, de minste moeilijkheden op, ofschoon er, zoals voldoende bekend is, eindeloos gediscuteerd is over de waarde, de speciale karaktertrekken, de afgrenzing, ja over het al dan niet bestaan zelfs van de periode.<sup>11</sup> In deze studie gebruik ik de term slechts om de periode van ca. 1250/1300 – 1500/1550 in de Westeuropese geschiedenis aan te duiden. Zonder de eigen fysonomie van dit tijdvak te miskennen, wordt hier dus de term zo inhoudloos mogelijk gebruikt, juist om de denkinhoud van de bedoelde periode in het kader van dit onderzoek zo onbevooroordeeld mogelijk te benaderen.<sup>12</sup> Veel verder dan tot ca. 1500 kan deze studie echter niet gaan.

"Humanisme" is een term die veel meer aanleiding geeft tot aequivocatie en derhalve tot verwarring. De term is een negentiende-eeuwse vinding, gemunt door de opvoeder F.J.Niethammer<sup>13</sup>, die tegenover de toenemende vraag naar een meer praktische, meer op de natuurwetenschappen gerichte schoolopvoeding, terugwees naar het grote belang van de Griekse en Latijnse auteurs voor de vorming van de geest. De onderwijzers van de negentiende eeuw vonden bij de opvoeders en schoolmeesters uit de renaissance een gelijk program van interesses als bij hen leefde, eenzelfde dringend nodig geachte toeleg op de *studia humaniora*. Wat in het eigen taalgebruik van een eeuw geleden "humanisme" kon heten, kon in de ogen van de toenmalige historici ook als betiteling van het ideëel streven van de renaissancistische voorfase gelden. Het ging echter in beide richtingen niet uitsluitend om een zuiver literair-filologisch ideaal, maar ook om een nieuwe appreciatie voor de menselijke waarden uit de antieke wereld.

Zo onderging de term humanisme een betekenisverwijding. Onder humanisme ging men verstaan – en dat is nog steeds zo – niet slechts het historisch fenomeen van de negentiende-eeuwse opvoedingssituatie, niet dat van de overgangperiode van middeleeuwen naar nieuwe tijd, maar ook meer omvattend en fundamenteel de geesteshouding, volgens welke pas de vorming van de geest de mens eigenlijk tot mens maakt, en dit in de overtuiging, dat deze vorming een onovertroffen en onovertrefbare concretisering en daarmee een blijvend leidinggevend voorbeeld in de Grieks-Romeinse antieke wereld heeft gevonden.<sup>14</sup> Heden ten dage kan

11 Literatuur hierover o.a. in Kard. De Jong's *Handboek van de Kerkgeschiedenis*, geheel bewerkt door R.R.Post, deel III (Nijmegen/Utrecht 1963) 116.

12 Zo reeds P.Joachimssen, 'Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes', *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litt.wiss. und Geistesgesch.* 8 (1930) 426. Eveneens P.O.Kristeller, *Renaissance Thought*, 3-4.

13 W.Rüegg, *Cicero und der Humanismus* (Zürich 1946) 1 e.v., geciteerd door Kristeller, o.c. 9.

14 H.Rahner, *Lexikon f. Theologie u. Kirche* 5 (Freiburg i. Br. 1960) Kol. 528; zie E.Garin, *Der italienische Humanismus*, 11; Spitz, o.c. 105: "an intellectual movement, primarily literary and philological in nature, rooted in all love of and a desire for the rebirth of classical antiquity with its aesthetical, philosophical and ethical norms". Zie ook A.Renaudet, 'Autour d'une définition de l'humanisme', *Bibl. d'Hum. et Ren., Travaux* (Paris 1945) 7-49.

men echter wel zeggen, dat zonder aan de oudheid de normen en vormen te ontleen voor de uitbouw van de menselijke persoonlijkheid en de hem omgevende maatschappelijke wereld, een zich inzetten voor, een geïnteresseerd zijn in menselijke waarden "humanisme" genoemd kan worden.

De gevarieerde betekenisinhoud maakt duidelijk, dat er bij verschillend accentueren ook een verschillend interpreteren mogelijk is. Daarom is het van belang te beseffen, dat de eerste grondbetekenis van het woord "humanisme" de filologische is, ook in de dagen van de renaissance. Weliswaar kennen de vijftiende en zestiende eeuw het woord *humanismus* niet, maar wel de term *humanista*. In het zestiende-eeuwse universiteitsjargon wordt met deze benaming aangeduid de professor, docent of student die zich toelegt op de *studia humanitatis*, de *studia humaniora*. Het is een term die gevormd is naar analogie van *legista*, *jurista*, *canonista*, *artista*. Deze *studia humanitatis*, die al bij Cicero en Gellius deze naam dragen, omvatten een uitgebreid program van vrije literaire opvoeding. Het is de term voor de gecombineerde studie van grammatica, retorica, geschiedenis, poëzie, ethica, elk van deze vakken gelezen en bestudeerd uit de Latijnse en – in mindere mate – Griekse standaard-schrijvers. Een schoolprogramma dus, op basis van klassieke auteurs, en géén filosofisch of theologisch systeem in de eerste plaats.<sup>15</sup> De oude term *humanista* is destijds niet bedoeld om er de aanhanger van een nieuwe wereldbeschouwing mee aan te geven, maar de vakrichting van een bepaalde geleerde, die duidelijk onderscheiden was van wat de collegae doceerden.

Op dit literair-filologisch terrein hebben de humanisten, zoals voldoende bekend mag zijn, zich grote verdiensten verworven. Hun speuren naar handschriften van klassieke auteurs, hun omvangrijk vertaalwerk, hun introductie van nieuwe onderwijsmethoden aan de stadsscholen zijn prestaties van werkelijk "humane" waarde.<sup>16</sup> Maar tevens werd dit werk de basis van al wat de humanisten op hoger niveau aan nieuwe menselijkheidsidealen ontwikkelden. Want de verbindingslijn met een nieuwe, filosofisch getinte levensopvatting, die de term humanisme naar het huidig verstaan in zich draagt, is geenszins een negentiende-eeuwse vergissing. Ook dit deel van de begripsinhoud heeft een degelijke basis in het renaissancistisch taalgebruik. De *studia humanitatis* dragen volgens Leonardo Bruni (1369-1444) juist deze naam, omdat zij de volmaakte en fraai toegeruste mens vormen: "quae propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent".<sup>17</sup> *Perficere atque exornare*. Deze woorden, doelend op de innerlijke en uiterlijke uitbouw van de menselijke persoonlijkheid, dragen de tweeledigheid van de oriëntering op de oudheid in zich, die Paul Joachimsen

15 Kristeller, *Renaissance Thought*, 8-10; zie 110-111.

16 Voor Nederland uitgewerkt door P.N.M.Bot, *Humanisme en Onderwijs in Nederland* (Utrecht 1955).

17 *Epistolae*, ed. Mehus (Florentiae 1741) Bd. II 49. Geciteerd door Garin, *o.c.* 37; zie 85, noot 2. Coluccio Salutati's omschrijving is beperkter: "humanitatis, hoc est eruditionis moralis". *Epistolario* III, 517, ed. F.Novati (Roma 1891-1905), geciteerd door B.Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati* (Padova 1965) 74.

aanduidde met *Formung und Normierung*.<sup>18</sup> Er is sprake van een nieuw esthetisch vormgevoel, en van een nieuw ethisch normbesef. In deze beide opzichten zijn de humanisten er zich van bewust een nieuwe toon aan te slaan. Juist waar geprotesteerd wordt tegen de "middeleeuwse", "gotische", "barbaarse", "ignorante" vorm en inhoud van de wetenschap der oudere generatie is deze toon het duidelijkst hoorbaar. Ook al is er geen doctrine die alle humanisten van noord en zuid gezamenlijk aanhangen, er is wel iets als een *Renaissance Philosophy of Man*<sup>19</sup>, die gemeenschappelijke kenmerken vertoont bij de verschillende vertegenwoordigers. De positie van de mens staat centraal, het doel van het menselijk leven interesseert hen grotelijks, en vooral: er treedt een sterke sociale bewogenheid naar voren, die in de tot dan toe gehuldigde filosofie en theologie grotendeels had ontbroken.

Dit laatste punt is uiterst belangrijk voor het begrijpen van de controverse tussen beide denkrichtingen. Ook hier hebben nieuwe onderzoeken duidelijk gemaakt, dat de humanisten niet zonder meer met ijdele, antikiserende schoolmeesters kunnen worden gelijkgesteld. Eugenio Garin en Hans Baron hebben met klem op het sociale karakter van de Italiaanse vroeg-humanistische fase (1300-1450) gewezen. Garins reeds geciteerde studie wil vooral de humanistische levensbeschouwing als interpretatie van de mens in het burgerlijk leven naar voren brengen.<sup>20</sup> Hans Baron bestudeerde de politieke factoren die het ideologisch omsmeltingsproces bepaalden waarin schoolwijsheid en academische wetenschap werden omgevormd tot actief gericht vol-menselijk denken.<sup>21</sup> Er groeide een andere opvatting van de mens, van de wereld, van de godsdienst ook, en van de taak van de wetenschap, een andere opvatting, die mede groot werd door zich conflictueus af te zetten tegen de dan bestaande denkvormen en -inhouden, tegen de scholastiek.

Hier doet de tweede term zich voor die in onze uiteenzetting om omschrijving vraagt. Ook hier moeten wij noodzakelijkerwijs vereenvoudigen, om dit merkwaardig substantief te kunnen hanteren. Wij verstaan onder scholastiek het geheel van in de middeleeuwen beoefende wetenschappen, dat methodisch wordt geke-

---

18 "...das Altertum...muß die Prinzipien der Formung und Normierung für die eigene Kultur der zu "einem" Humanismus strebenden oder ihn bekennden Menschen enthalten", a.c. 419; zie Spitz, 5.

19 Zie de becommentarieerde uitgaven van selecte vertaalde teksten van Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E.Cassirer, P.O. Kristeller, J.H.Randall (Chicago 1948).

20 *Der italienische Humanismus*, 'Vorbemerkung' 9. De Italiaanse uitgave, geciteerd in noot 3, draagt als ondertitel: *Filosofia e vita civile nel Rinascimento*.

21 *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton 1955); zie bij dit werk W.K.Ferguson, 'The Interpretation of Italian Humanism: The contribution of H.Baron', *Journal of the History of Ideas* 19 (1958) 14-25, en het antwoord van Baron, l.c., 26-34. Baron's ideeën leert men goed kennen uit zijn bijdrage 'Fifteenth Century Civilization and the Renaissance' in: *The New Cambridge Modern History* I (Cambridge 1957) 50-75.

rakteriseerd door het systeem van de *quaestio*.<sup>22</sup> Er is geen sprake, ook hier niet, van een gemeenschappelijk systeem van ideeën, doch wel van een in grote lijnen gemeenschappelijke methodiek, van gemeenschappelijk bronnenmateriaal, van een weinig varianten vertonende terminologie. En zelfs in deze gemeenschappelijke dialectische methodiek, die sinds Abaelardus het theologisch en filosofisch denken zijn banen wees, zijn in de late middeleeuwen kenteringen te onderscheiden, als de vroege vertegenwoordigers van de *via antiqua* terug willen naar de oorspronkelijke teksten van Aristoteles, en zelfs van St.-Thomas, om te ontsnappen aan de op de spits gedreven *modus quaestionis*, die zich geheel had losgemaakt van het tekstboek en tot pure speculatie overging.<sup>23</sup> Negatief kunnen we, met goed recht, alles wat niet door de *humanistae* werd onderwezen, als scholastiek betitelen: de wetenschappelijke theologie, de filosofie, de logica, de natuurfilosofie, de studie der rechten, der medicijnen, de astronomie, de natuurwetenschappen en de wiskunde. Op deze manier zijn dan ook die *humanistae* in kwestie zelf nader gekarakteriseerd. Zij zijn in doorsnee geen filosofen, geen theologen of geleerden in een van de andere genoemde wetenschappen. Hun bijdragen op deze gebieden doen steeds weer aan als het werk van amateurs, die in scherpte van onderscheiden, van het bepalen van begrippen, van zelfstandig redeneren vaak verre de mindere zijn van de door hen bekritiseerde scholastieke auteurs. Vergeten wij niet, dat zij in de door hen gedoeerde vakken slechts de middeleeuwse *ars dictaminis*, de leer hoe men brieven moet schrijven, voortzetten, en dat in hun eloquentielessen de middeleeuwse *ars arengandi* wordt gecontinueerd.<sup>24</sup> Maar er zijn wel nieuwe, klassieke modellen, er is wel de nieuwe toon, de nieuwe oriëntatie op de mens. En het conflict tussen de twee denkwerelden is meer dan een ruzie uit *jalousie de métier* of een onschuldige *bataille des sept arts*.<sup>25</sup>

Zetten wij ons aan de analyse van de teksten. Leonardo Bruni wijst in zijn Petrarca-biografie van 1456 de Italiaanse dichter aan als degene, die het eerst zodanig fijnbesnaard van geest was, dat hij de oude liefalligheid van de stijl

---

22 D.Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London 1962) 87-90. De mogelijkheid van een typologie van het wijsgerig denken der middeleeuwen werd onderzocht door L.M. de Rijk in zijn intree-rede: *Medium Aevum* (Assen 1962), vooral 18-21 en de noten 67 en 69.

23 Om deze reden heeft men in het voetspoor van Hermelink de *via antiqua* en de humanistische beweging met elkaar in verband gebracht. Sinds G.Ritters 'Studien zur Spätscholastik', *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl.*, 1921, 1927, wordt dit verband algemeen ontkend. Zie H.Baron, 'Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen. Ein kritischer Bericht über die neuere Literatur', *Historische Zeitschrift* 132 (1925) 413 e.v. dat fundamenteel is. Laatstelijk over dit thema nog L.Spitz, o.c., 7-8. Overzicht van de nieuwere literatuur over de verhouding van de humanistische wetenschap en de scholastiek bij W.Näf, 'Aus der Forschung zur Geschichte des deutschen Humanismus', *Schweizerische Beitr. z. allgem. Geschichte* 2 (1944) 211-230, vooral 221-223. Het verband tussen *via antiqua* en humanisme dient echter op basis van een veel grondiger bronnen-onderzoek dan dat van Ritter opnieuw bestudeerd te worden. Zie in deze bundel 200-216.

24 Kristeller, *Renaissance Thought*, 12-13; 104.

25 In deze wijk ik uitdrukkelijk af van Kristellers mening, uitgedrukt in o.c. 43, waar hij spreekt van "an understandable expression of departmental rivalry...a phase in the everlasting battle of the arts".



herkende en deze weer uit de schemering in het leven riep.<sup>26</sup> Maar het ging Petrarca niet alleen om een verfijnde stijl. Het verzorgde woord was voor hem de openbaring van de ziel, die langs dit uitdrukkingsmiddel in contact komt met anderen. In dit intermenselijk contact via het woord voltrekt zich de geestelijke opbouw van het menselijk geslacht. De *studia humanitatis* zijn er om de mens zichzelf te doen terugvinden aan de antieke voorbeelden, om vandaar uit in vaderlandsliefde en naastenliefde de eigen mensenwereld gestalte te geven. Dit wil Petrarca's filosofie: geen getwist in de scholen over allerlei vraagstukken van theoretische aard, maar terugkeer tot de innerlijke mens, die opgevoed en gevormd moet worden tot een actieve dienstbaarheid in het gemeenebest.

Het is op grond van deze veranderde instelling ten opzichte van de taak van het *studium*, dat Petrarca en na hem vele anderen zich in felle polemieken keren tegen de scholastiek. Francesco's reeds geciteerde werk *Over zijn eigen onwetendheid en die van vele anderen* bevat daarover in chronologisch opzicht de eerste en meest duidelijke stellingname: "...ik vraag mij af waar het toe dient de natuur te kennen van wilde dieren, van vogels, vissen, en niet te kennen of te willen kennen wat de natuur van de mens is, het doel waartoe wij geboren zijn, vanwaar wij komen en waarheen wij gaan."<sup>27</sup> Zo plaatst Petrarca zich tegenover de natuurfilosofen van zijn dagen, die allerlei onwaarheden uit Plinius en Vincentius van Beauvais zochten te verdedigen.<sup>28</sup> Als het niet over dieren ging, hielden zijn opponenten ervan een of ander probleem uit de aristotelische filosofie op te zetten. Tegen deze leerstellingen en hun aanhangers is Petrarca nog veel geladener! Aristoteles is hun god, schrijft hij (20), en zijn gezag is hun voldoende. Als een nieuw soort pythagoreeërs is het hun genoeg dat hij dat heeft gezegd (30). Maar wie is Aristoteles voor Petrarca? Een groot man, een zeer geleerd mens, maar een mens, die dus ook verschillende en zelfs vele dingen niet heeft kunnen weten. Hij heeft zich in belangrijke zaken zeer vergist. En hij kon ook nog niet alles weten, want het Ware Licht, dat alle mensen verlicht, was nog niet op de wereld verschenen (31).<sup>29</sup> Christus gaat hem boven alles, zegt de dichter, maar zij, de aristotelici, hebben geen eerbied voor Hem. Zij verachten alles wat met het katholieke geloof in overeenstemming is (33). Zij maken Christus belachelijk, en aanbidden Aristoteles, van wie zij overigens niets begrijpen (51). Hun disputen gaan buiten het geloof om, zeggen zij, maar dat is om hun ketterse ideeën te verbergen (53). Aan alle Aristoteles-volgelingen van Italië en Frankrijk, van het discussiërend Parijs en de luidruchtige Strostraat (Rue de Fouarre, Vicus Straminum) verkondigt hij dat Aristoteles wel leert wat deugd is, maar dat de lectuur van diens moraal-traktaten niet de inwendige prikkel van liefde opwekt voor een

26 Garin, *Der italienische Humanismus*, 11.

27 Geciteerd wordt naar de Franse vertaling, *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, door J. Bertrand (Paris 1929), gebaseerd op de Latijnse teksteditie van Capelli, *Bibl. litt. de la Renaissance* (1904) die de tekst geeft volgens Ms. Vatic. 3359.

28 Van het werk van Plinius zegt Renaudet: "indispensable encyclopédie pour les savants de la Renaissance peu exercés encore à l'observation personnelle" (*Erasmus et l'Italie*, 68).

29 De lichte kritiek die Agricola later op Aristoteles uitoefent, is vervat in bijna gelijklopende woorden. Zie de teksten bij Spitz, *o.c.*, 29.

deugdzaam leven (62-63). Dat doen Cicero, Seneca, Horatius wel (63, zie 64). Deze auteurs zijn er op uit de mensen beter te maken, en het is beter een vrome en goede wil in de mens te vormen dan een groot en helder verstand. (65). Van al deze auteurs verdient Plato verre de voorkeur, hoezeer de luidruchtige scholastici dat ook betwisten (68). Cicero en Plato zouden christen geworden zijn als zij in onze dagen hadden geleefd (76), maar de Aristoteles-aanbidders halen hun schouders op voor het katholieke geloof en voor de vroomheid (78-79). Zij menen zelf alles te weten, maar wat zijn de dwaalleringen van de filosofen, hun tegenspraken, hun koppigheid, hun schaamteloze zelfverzekerdheid belachelijk; hoe talrijk hun secten en onenigheden. Wat een twisten, wat een tweeslachtige ideeën, wat een gecompliceerde termen. Wat is de waarheid diep en ontoegankelijk weggestoken, verscholen achter het sofistich struikgewas dat de weg erheen onherkenbaar maakt (88). Laat men toch eindelijk genoeg nemen met te weten wat nodig is ten heil! (90).

Het is duidelijk: een christelijk humanisme, dat zich laat inspireren door de Latijnse antieke en christelijke schrijvers, Cicero en Seneca, maar ook Lactantius en Augustinus, met een beginnende voorliefde voor Plato, verzet zich tegen een "integraal aristotelisme", dat zweert bij de woorden van de meester, met name zoals die door zijn Arabische commentator Ibn Roeschd (†1198), beter bekend onder zijn Latijnse naam Averroës, waren vertolkt. Het is belangrijk goed te zien, dat Petrarca's aanval dus gericht is op een speciale groep onder de scholastieken, die terecht verzet opriep. Het averroïsme heeft zich voor het eerst in de tweede helft van de dertiende eeuw in Frankrijk gemanifesteerd, maar het wordt in de veertiende eeuw bij mannen als Jean de Jandun en Pietro d'Abrudo tot de in Italië overheersende filosofische school. Een waarlijk gesloten systeem werd hier verdedigd, dat eenvoudigweg de "zuivere" Aristoteles aan het woord wilde laten komen, ongeacht de moeilijkheden die daar tegen vanuit de christelijke openbaring zouden kunnen worden gemaakt. Zij negeerden de schepping van de wereld en achtten die van eeuwigheid bestaande. Zij ontkenden de onsterfelijkheid van de ziel, en namen slechts één enkel algemeen intellect aan, waaraan elk mens deel heeft. Bij deze wezensvragen van de metafysiek hielden zij hun christelijk geloof angstvallig buiten de problematiek. Het is wel niet geheel juist te spreken van een theorie van "dubbele waarheid", maar wel is er bij hen een openlijke bekentenis van een in hun ogen onoplosbaar dualisme tussen de geloofsgegevens en die van de filosofie en de natuurlijke aristotelische theologie. Hun filosofisch systeem wordt tenslotte volgens de uitdrukking van E. Gilson "de geleerde vorm van een religieus ongeloof".<sup>30</sup> Bij de fellen onder hen wordt de openbaringstheologie geheel naar het rijk van de fabels verwezen. Wat er over blijft is een soort vergelijkende godsdienstwetenschap, die het beredeneerd en systematisch ongeloof een rechtvaardiging moet geven. Het christelijk dogma achtten zij onverzoenbaar met een wetenschappelijke en rationele visie op de wereld – en dat wordt derhalve veronachtzaamd. Dat hiermede het waarheids-

30 F. van Steenberghe, *Lex. f. Theologie u. Kirche* I (Freiburg 1957) 1144-1146.

gehalte van hun aristotelisme een Godgegeven toetssteen ontbeert, is in hun ogen niet interessant. Het gaat hun slechts om wat Aristoteles gezegd heeft, niet om de waarheid.<sup>31</sup>

Dat hiertegen felle oppositie van gelovige denkers kwam is zeer begrijpelijk. Met Thomas van Aquino voorop vochten de scholastieken voor de christelijke waarheid, waarin het aristotelisme in gezuiverde vorm geïntegreerd moest worden.<sup>32</sup> Later zijn ook de humanisten in verzet gekomen tegen dit integraal aristotelisme, dat het christelijk dogma verwierp. Alleen is hun verzet anders georiënteerd. Van schooldisputen verwachten zij geen heil. In trouw aan het geloof zoeken zij een andere, voor het menselijk en christelijk leven direct bruikbare inspiratie. De humanist in Italië gaat het niet om de louter theoretische waarheid, maar om de werkzame, opbouwende liefde. In het midden van de veertiende eeuw was er van de scholastiek ook niets meer te verwachten, sinds het wantrouwen tegenover de aristotelische filosofie, die de christelijke waarheid kwam versluieren of verstoten, tot daden was overgegaan. In 1277 veroordeelde de bisschop van Parijs, Etienne Tempier, een groot aantal stellingen, waaronder ook van Thomas, en sloeg het aristotelisme in de ban. Het vrije theoretische denken werd met één slag geblokkeerd, en meerdere moderne onderzoekers hebben de overtuiging geuit, dat hierdoor de scepticistische, zelfs agnosticistische en bijgevolg fideïstische tendensen van het ockhamistisch en nominalistisch denken als het ware in het leven geroepen zijn.<sup>33</sup> Dat de humanist zich tot de praktijk wendt, schijnt mede door deze deceptie omtrent het menselijk denken gemotiveerd. Hij gaat tot de daad over. Hij wil niet meer weten wat de mens is, maar wat hij worden kan. De natuurwetenschappen interesseren hem al evenmin. De ziel van de mens boeit hem, en bijgevolg hebben de geesteswetenschappen, de mens-wetenschappen die een actieve taak in de staat vervullen, zijn grote aandacht.<sup>34</sup>

Voortdurend klinkt bij de humanist-kanselier van Florence, Coluccio Salutati, de oproep tot een actief burgerlijk leven. Ga niet in het klooster, vrienden, wijdt U niet aan ijdele contemplatie, maar vorm de wereld om.<sup>35</sup> Tegenover de lege dialectiek in de scholen, de ijdele roemzucht, de schaamteloze lichtvaardigheid

---

31 Zie de stelling van Siger van Brabant: "quaerere intentionem philosophorum magis quam veritatem" (*De anima intellectiva* VII). E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (tweede druk; Paris 1952) 562.

32 Zie het scherpe tegendeel op de hierboven gegeven formule, zoals dat bij St.-Thomas te lezen is: "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (*In libros Aristotelis De Coelo et Mundo Expositio* I, 22 (228)). Zie M.D.Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* (Graz 1960) 172-173. De in noot 31 en 32 gegeven teksten uit F.v.Steenbergen, *Aristote en Occident* geciteerd door M.D.Knowles, 'A characteristic of the mental climate of the fourteenth century' in: *Mélanges E. Gilson* (Toronto/Paris 1959) 316, noot 2. Zie ook L.M. de Rijk, *Medium Aevum*, aant. 89.

33 Zie echter H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism* (Cambridge Mass. 1963) 323, die er bezwaar tegen maakt de "medieval history of ideas" te identificeren met de "history of medieval philosophy", en veeleer het Grote Schisma van het Westen als het draaipunt van het middeleeuwse denken wil zien.

34 Garin, o.c. 17-20.

35 *Ibidem*, 22, naar *Epistolario* II, 303-307.

van de moderne sofisten vraagt hij om ziel-vormende wijsheid, die deugden kweekt en zondenvlekken uitwist.<sup>36</sup> Het primaat van de wil staat in deze theorieën op de voorgrond. De franciscaanse theologie en filosofie inspireren hier anders dan de aristotelische het kon doen. Het dispuut over de voorrang van de wil boven het verstand komt o.a. tot uiting in de briefwisseling tussen Giovanni Dominici (1356-1419) en Coluccio Salutati. De eerste ziet zijn thomistische principes aangevochten en begrijpt niet met welk recht de humanist kritiek uitoefent op het louter verstandelijk bedrijf van de scholastiek.<sup>37</sup> Maar de humanistische positie is doelbewust voluntaristisch. Niet het goede waardoor wij goed zijn, telt mee, maar het goede waardoor wij goed worden.<sup>38</sup> De wetten waarlangs dat kan geschieden, ontvangt de mens niet van buitenaf, maar vindt hij in zichzelf. Die moet hij bestuderen.<sup>39</sup>

De tegenstelling tussen het aristotelisme en het Italiaanse vroeg-humanisme heeft Garin aldus kunnen omschrijven: "Hier bestrijden elkaar twee tegengestelde opvattingen van het leven en van de filosofie: de ene, die men de humane zou kunnen noemen, volgens welke voor de mens zijn worden, zijn doen het meest wezenlijk schijnen – een in de grond christelijke idee; de andere, gebonden aan de aristotelische idee van het weten en van de contemplatieve beschouwing, volgens welke de daad, het handelen iets van de tweede rang, iets minderwaardigs is".<sup>40</sup>

Het is intussen interessant, dat het verzet tegen het aristotelisme ook het nominalisme in het leven geroepen heeft.<sup>41</sup> Het is niet uit decadentie of verslapping van het denkvermogen, dat na 1277 andere wegen worden gezocht. Het is uit religieuze overtuiging dat de essentialistische theologie die God, Zijn wezen, Zijn wetten inzichtelijk wil maken op basis van aristotelisch-geïnspireerde syllogistische of congruentie-redeneringen, wordt verworpen. God is groter dan al wat Hij heeft gewrocht.<sup>42</sup> *De potentia Dei absoluta* is dus alles mogelijk. Op het vlak van de filosofie wordt de these van de niet-noodzakelijkheid van al het geschapene naar voren geschoven, zodat de wetenschappelijke zekerheden tot probabiliteiten afzakken. Slechts een positivistisch vasthouden aan de openbaringsgegevens geeft de theoloog en de christengelovige zekerheid. Het geloof vraagt handelen binnen de stralingskring van de openbaring, en in vertrouwen op de kerkelijke leer hecht men zich blind aan geboden en voorschriften. De wetenschappelijke basis die aan dit kerkelijk positivisme wordt gegeven, is er in zich mee in strijd. De

36 *Ibidem*, 20, naar *Epistolario* I, 178-179.

37 Iohannis Dominici *Lucula Noctis*, ed. Edm. Hunt (Notre Dame 1940). Een analyse bij B.Ullman, *The Humanism of C.Salutati*, 63-66; zie ook Garin, *o.c.* 25.

38 C.Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, 5; Garin, *o.c.*, 26-27; Ullman, *o.c.*, 31-32. Garin gaf dit werk uit, met Italiaanse vertaling: Florence 1944 (*I trattati morali di C.S.*).

39 Garin, *o.c.*, 27.

40 *O.c.*, 32.

41 Zie het werk van H.Oberman, geciteerd in noot 33.

42 E.F.Jacob, *Some recent contributions to the study of the later Middle Ages* (New York 1951); Ph.Boehner, 'Der Stand der Ockham-Forschung' in: *Collected Articles*, ed. E.M.Buytaert (Leuven 1958) 1-23; F.Copleston, *A history of philosophy*, vol. III: *Ockham to Suarez* (London 1959) 47-48.

nominalistische doctrine van het *facere quod in se est*, de verplichting van ieder mens om zijn best te doen, en de geïmpliceerde mogelijkheid van de mens om God boven alles te beminnen, wordt noodzakelijkerwijs begeleid door een relativeren van Gods geboden<sup>43</sup>, die daarom des te strakker worden gehandhaafd.

Nominalisme en humanisme raken elkaar in hun afkeer van het essentialisme, dat voor beide stromingen om menselijke en religieuze motieven onverdragelijk is. Ook de wederzijdse ideeën over de autonomie van de mens, zijn vrijheid tot handelen lopen in menig opzicht parallel.<sup>44</sup> Het primaatschap van de wil wordt in nominalisme en humanisme gelijk gehuldigd. Het nominalisme verwerpt de essentialistische trekken van de eckhartiaanse mystiek, die daarin vanuit thomisme en neoplatonisme leefden.<sup>45</sup> Mystiek is voor de nominalist niet langer de intellectuele intuïtie van een transcendente realiteit, maar een affectieve nadering en eenwording met God *per conformitatem voluntatis*. Intuïtie is slechts mogelijk voor de zalige in de hemel.<sup>46</sup>

En hoe is dan de verhouding van het humanisme tegenover het laat-middel-eeuwse thomisme, dat de aristotelische erfenis handhaaft? Willen we die verhouding onderzoeken, dan heeft het geen zin zich te wenden tot een van de figuren uit de strikt thomistische school der dominicanen, die uit ordestraditie een soort "integraal thomisme" verdedigen. We moeten een representant hebben, die dit thomisme in eigentijdse verhoudingen levend door-denkt, die inspiratie en openheid verraadt voor de hem omringende denkwereld. Als zodanig is tot heden geen figuur beter bekend dan de Nederlander Hendrik van Gorkum (1378?-1431).<sup>47</sup> Hij heeft de synthese van aristotelisme en openbaringsgeloof, zoals die door St.-Thomas was verwoord, opnieuw ontdekt en de introductie ervan aan de Duitse universiteiten mogelijk gemaakt. Dat betekent dat de schepping van de wereld en de onsterfelijkheid van de ziel geen op de voorgrond tredende strijdpunten van geloof en wetenschap kunnen zijn voor dit vijftiende-eeuwse thomisme. De vijandigheid van het aristotelisme tegenover het christelijk geloof is in het thomisme overwonnen, althans komt in Duitsland niet meer aan bod. Men kan echter niet zonder meer zeggen, dat in dit thomisme met het aristotelisch vormsysteem ook de aristotelische leerinhoud de overhand heeft gekregen.<sup>48</sup> In het Rijnland heerst van de dagen van Albertus Magnus af – een figuur die bij de

---

43 Oberman, *o.c.*, 342.

44 Oberman, 'Some notes on the theology of Nominalism. With attention to its relation to the Renaissance', *Harvard Theol. Review* 53 (1960) 47-76.

45 Oberman, *The Harvest*, 329: "The very mark of nominalism is its rejection of the Thomistic and Neoplatonic elements constitutive for the Eckhartian position".

46 *Ibidem*, 331.

47 A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum (†1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters* (Diss. Nijmegen, Hilversum/Einsiedeln 1962), geciteerd als *Diss.*

48 L.M.de Rijk, *Medium Aevum*, 21: "De scholastieke methode heeft, als een in wezen aristotelisch vormensysteem, bewerkt dat vanaf ongeveer 1200 Aristoteles ook in doctrinaire zin de overhand heeft gekregen". Het komt mij voor dat de auteur op deze geciteerde pagina de rol van de platoonse doctrinen zowel in het humanisme als in de (Rijnlandse) scholastiek te weinig belang toekent.



humanisten in ere is<sup>49</sup> – een krachtige neoplatoonse traditie<sup>50</sup>, die een aparte studie zou verdienen. Het is een werkzaam element in het denken van vele leerlingen van de oude universiteit Keulen. De naam van Nicolaas van Kues is in dit verband natuurlijk het meest bekend; hij geldt wel als degene in wiens ideeën de eerste manifestatie van de problematiek van de Duitse renaissance zichtbaar wordt.<sup>51</sup> Meer verweven met het aristotelisme is dit platonisme in het denken van Hendrik van Gorkum, die een ietwat oudere tijdgenoot van Cusanus is.<sup>52</sup> Daardoor ontkomt ook hij niet aan de typisch notionele, begripsmatige uitdruktingsvorm, die het aristotelisch vormensysteem aan het middeleeuws wijsgerig en theologisch denken heeft opgelegd en die, zoals De Rijk terecht heeft opgemerkt, vanaf de eigen dagen van St.-Thomas bestreden is geworden. Enige korte karakteristieken van het denken van Hendrik van Gorkum kunnen de afstand duidelijk maken die er bestaat tussen de scholastieke, aristotelisch-thomistische denkwijze, zelfs als deze neoplatoons is gekleurd, en de humanistische.

Voor de Keulse professor is het goede dat in de mens gevonden wordt in de eerste plaats een zijnswerkelijkheid. Augustinus' uitspraak: "Wij zijn goed, in zoverre wij zijn", citeert hij met instemming, juist zoals St.-Thomas dat had gedaan. De menselijke goedheid wordt hier dus in metafysische zin geënt op een ontologische basis, waarvoor de humanist Salutati zei geen aandacht te hebben.<sup>53</sup> Bij het bespreken van de predestinatie-problematiek, waar de mogelijke goede daden van de mens het vraagstuk oproepen van de voorbestemming of verwerping door God, ligt voor Hendrik de diepste reden dat God iemand uitverkiest, in de goedheid die in deze mens gevonden wordt als gevolg van Gods vrijwillige liefdesgave. Deze heeft hem de goedheid gegeven welke de mens uitverkiezbaar maakt.<sup>54</sup> Wederom dus een ontologische redenering, nu op het vlak van de genaderealiteit. Deze redeneertrant past geheel in Hendriks neoplatoons getinte opvatting van het universum als getrapte zijnsweerspiegeling van Gods wezensgoedheid.<sup>55</sup> De eigen vrije menselijke werkzaamheid, en de mogelijkheid tot het stellen van verdienstelijke daden in eigen menselijke verantwoordelijkheid zijn in dit universum door God mede-gewild.<sup>56</sup> Dat deze universele visie in de eerste helft van de vijftiende eeuw geformuleerd werd tegenover het wyclifisme en het

---

49 L.Spitz, *o.c.*, 89-90.

50 R.Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages* (London 1939 en 1950).

51 P.Joachimsen, *a.c.*, 435.

52 Samen met Hendrik van Gorkum heeft ook Nicolaas van Kues een oordeel uitgesproken over een kwestie van tolvrijheid ten behoeve van de pastoor van Bacharach, Winandus Ort de Stega: hs. München, Bayer. Hauptstaatsarchiv, Geh. Hausarchiv, 12.

53 H.de Gorinchem, *Lectura super Evangelium*, Hs. Köln, GB Fol. 26, Fol. 76v. De tekst is van Augustinus, *De doctrina christiana*, I, 32, geciteerd bij St.-Thomas, *S.Th.*, I, 5, 1 sed contra. Zie de in noot 47 geciteerde dissertatie, 221.

54 "...nam sua dilectio non presupponit in nobis aliquam bonitatem, sed causat in nobis bonitatem." *De predestinatione et reprobatione divina*, in : *Tractatus consultatorii* (Köln 1503), fol. 21ra. Zie *Diss.*, 168.

55 *Diss.*, 212, zie 293.

56 *Ibidem*, 294.

ockhamisme van de tijdgenoten, die ofwel een ultra-realistische determinatie van de aardse werkelijkheid door de goddelijke ideeën, ofwel de radicale contingentie van het menselijk zijn op de voorgrond plaatsten, is van groot belang. Het is deze neoplatoons-aristotelisch-thomistische visie van de universum-structuren die Hendrik van Gorkums denken zo interessant maakt. De ideologische verbindingslijn die hier te constateren is met de ideeën van Cusanus, met die van de Italiaanse humanisten van de tweede fase zoals Marsilio Ficino en andere neoplatonici, omspannt met één slag de gehele vijftiende eeuw.

Opnieuw blijken scholastieken en bepaalde humanisten in één wezenlijke inspiratie gevangen, die dan toch weer anders gerichte uitwerkingen krijgt.<sup>57</sup> Er is verschil van benadering van de menselijke realiteit: aan de ene kant een zuiver speculatieve, die in eerste instantie gericht is op het begrijpen van de zijnsstructuren van mens en wereld, ook in theologische zin; aan de andere kant een praktische benadering, die zich om deze zijnswerkelijkheden niet bekommert, maar om mens- en wereldverbeterende daden vraagt. Wil men het met L. de Rijk in het voetspoor van M. Marlet modern geformuleerd hebben, dan staan hier wijsbegeerte en theologie in wetenschappelijke functie, als zuivere begripsontwikkeling, en wijsbegeerte en theologie als existentiële functie, als moment (van praktische reflexie) in de totale bezinning op de menselijke existentie tegenover elkaar.<sup>58</sup> In deze tegenstelling kunnen onder het eerste lid alle varianten in het laat-scholastieke denken, of ze nu nominalisme, scotisme, ockhamisme, thomisme of wyclifisme heten, volgens hun gelijkgerichte wetenschappelijke doelstelling onder één noemer worden bijeen gebracht. Deze opvatting van de taak van de wetenschap, nl. door het begrippelijk verwoorden de zijnsstructuren van mens, wereld en God zoveel mogelijk voor het natuurlijk verstand inzichtelijk te maken, krijgt in die dagen door de bij alle scholastieke branches voortdurende aristotelische invloed noodzakelijk een essentialistische signatuur. Deze essentialistische gerichtheid van het denken in de benadering van de werkelijkheid is misschien nog het minst aanwezig bij de nominalisten.

De hier aangeduide tegenstelling tussen scholastiek en humanisme is sprekend terug te vinden in de toen gevoerde strijd over de voorrang van het contemplatieve leven boven het actieve leven of omgekeerd. De humanistische ideeën hierover klonken reeds duidelijk door in de woorden van Salutati.<sup>59</sup> De afkeer van het teruggetrokken en onvruchtbare kloosterleven is een bij herhaling terugkerend humanistisch thema. Het huwelijk wordt geprezen, en de deelname aan het openbare leven, hoewel ook tendensen om de *humanitas* tot louter culturele aangelegenheid te maken en de *litterae* in retoriek op te lossen aanwezig zijn.

57 Dat een dergelijk uit elkaar gaan ook in het humanistische kamp voorkomt, heeft Kristeller aangetoond voor Ficino en Pomponazzi: 'Ficino and Pomponazzi on the place of man in the universe', *Journal of the History of Ideas* 5 (1944) 220-226, waar vertalingen van gedeelten uit Ficino's platoonse theologie (227-239) en Pomponazzi's *De immortalitate animae* (240-242) zijn toegevoegd.

58 M.F.J. Marlet, 'Theologische bezinning op de filosofie', *Annalen van het Thijmgenootschap* 44 (1956) 246, in enigszins ander verband gebruikt door De Rijk, o.c., 21, en noot 82.

59 Zie 60-61.

Maar de positieve stemmen overheersen. Zo klinkt Leonardo Bruni's pleiten voor een christelijk maatschappelijk ideaal, dat als een zorgen voor het algemeen belang zijn voorkeur geniet boven het beschouwelijk leven (*bios theoretikos*)<sup>60</sup>, zo ook de stem van Leone Battista Alberti (1404-1472), die de arbeid verheerlijkt en de afzondering omwille van de contemplatie en het wetenschappelijk onderzoek veroordeelt.<sup>61</sup>

Roepen we hier weer Hendrik van Gorkum op als getuige van de scholastieke mentaliteit, dan horen wij dat deze omwille van de wetenschappelijke beschouwing de voorkeur geeft aan een goed verzorgd leven voor de universiteitsprofessoren: "Het is noodzakelijk dat zij van allerlei lastige en kwellende dingen bevrijd worden, want het leven van hen die in een universiteit tesamen leven is als een contemplatief leven dat vrij wenst te zijn van de bekommernissen van Martha, vooral ook hierom, omdat de ziel door stil terneer te zitten en rust te nemen verstandig en wijs wordt", schreef Hendrik in zijn colleges over de evangeliën neer.<sup>62</sup> Hij geneert zich niet het eens te zijn met Aristoteles, waar deze beweert dat de priesters mooiere huizen moeten hebben, ver van het volkse rumoer, omwille van hun vrijheid voor de contemplatie die hun eerste taak is, iets waarmee overigens ook St.-Thomas zich verenigen kon.<sup>63</sup> Toch plaatst Hendrik de geletterden niet geheel buiten het leven. Voor het heil van de kerk zijn er velen nodig die anderen leiding geven, onderrichten en voorlichten kunnen, zowel op kerkelijk als wereldlijk gebied, mensen die het volk in het maatschappelijk leven volgens een rechtvaardige bestuursnorm bij de hand kunnen leiden. Voor hun opleiding zijn er juist de universiteiten. Daarom zijn ook de vrijstellende stipendia en professoren-prebenden geoorloofd.<sup>64</sup> Maar zelf gaf hij zich helemaal over aan de studie van de wijsbegeerte, en placht terwille van de vrijheid voor de contemplatie slechts eenmaal per dag te eten, getuigt zijn vereerder Lambertus van 's-Heerenberg<sup>65</sup>, een ascetisme dat overigens ook bij humanisten als Pico, Thomas More en John Colet te vinden is.<sup>66</sup>

Met het verstrijken der jaren worden de in het humanistische kamp luid geworden levensbeschouwelijke eisen scherper geformuleerd. Poggio Bracciolini (1380-1459) staat positief tegenover de waarden van de aardse goederen, positief tegenover het geld dat een sociale rol van betekenis kan spelen, positief tegenover de arbeid.<sup>67</sup> De hartstocht wordt aanvaard en de lust, het stoïcisme afgewezen en

60 Garin, *o.c.*, 41; zie 86, noot 8 voor Bruni's houding t.o.v. de ockhamisten en andere tijdgenoten.

61 *Ibidem*, 63-70.

62 *Diss.*, 37.

63 *Ibidem*, 249. *Contra articulos Hussitarum* in: *Tractatus consult.* fol. 70ra. Thomas' commentaar op de Aristotelestekst in *Expos. in VII Politicorum*, lectio IX, 1174, ed. Marietti (Torino-Roma 1951) 380.

64 *Lect. super Evangelium*, fol. 72ra, geciteerd *Diss.*, 217, noot 62.

65 Inleiding op de *Positiones circa libros physicorum et de anima* (Köln 1494); *Diss.*, 39 en 112.

66 A.Hyma, 'Erasmus and the Oxford Reformers', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 25 (1932) 99, en de teksten geciteerd in noot 2.

67 Garin, *o.c.*, 43-47.

het epicurisme omhelsd tot in anti-christelijk ontaarden bij Pomponius Laetus (1428-1498) toe. Volledige levensaanvaarding eist Laurentius Valla (1406-1457), die voortdurend pleit voor de vrije ontplooiing van de menselijke natuur die een Godsgeschenk is. Het menselijk handelen moet zijn een zich invoegen in de ordening van het universum, en de overeenstemming daarmee die bereikt wordt in de manifestatie van de menselijke krachten, ondergaat de ziel als lust. Het pantser van de syllogistische scholastieke dialectiek en de aristotelische theologie moet worden doorbroken omdat deze muren van begrippen hebben opgericht tussen de mens en de natuur, tussen de mens en God. Als uitdrukking van die goede menselijke natuur moet ook de taal gezuiverd worden en de logica om weer de oorspronkelijke kracht van het woord terug te vinden. Daarvoor juist is het contact met de klassieke auteurs nodig. Filologie wordt voor Valla tot sociale activiteit, en de studie van de geschiedenis schenkt hem dieper ernst, groter inzicht, omvattender staatsburgerlijke wijsheid dan de filosofen in hun uitspraken geven. De geschiedenisstudie toont het concrete leven van de geest in zijn totale rijkdom, en wordt tot levende eigentijdse geschiedenis waarin de mens zichzelf in bezit neemt door de grootst mogelijke verwijding van zijn horizon. De *studia humanitatis* zijn de wortel en de grondslag van een actief geestelijk leven.<sup>68</sup> Dit wil ook Angelo Poliziano (1454-1494). De naam van filosoof wijst hij af. Hij wil slechts grammaticus zijn die het denken in zijn uitdrukkingsvormen zoekt te ontdekken, die het woord doorvorst om de menselijkheid vanuit de monumenten waardoor grote geesten de geschiedenis zijn ingegaan, te vatten. Een hernieuwde eloquentie moet de wereld van de mens opnieuw organiseren. De retorica is een vrije kunst, gericht op de opbouw van de aardse stad, geen holle elegantie, geen leeg esthetiseren.<sup>69</sup>

Wat zegt hierover de geciteerde scholastieke geleerde? Hij beaamt de ordening van het universum evenzeer, kent de menselijke natuur en haar vermogens als een afspiegeling van Gods wezen, ziet de harmonie van mens en wereld niet minder dan Valla, trekt die harmonie zelfs door naar de verhouding van kerk en heelal, natuur en genade, als een universeel grondpatroon van al wat uit Gods scheppende hand voortkwam. De eigen krachten van de mensen, de noodzaak een persoonlijke bijdrage te leveren tot het bewerken van het eigen uiteindelijk heil beklemtoont hij met kracht tegenover alle deterministisch en necessitarianistisch denken, zonder in een semipelagiaanse overschatting van die zelfde eigen menselijke krachten te vervallen. Op het maatschappelijke vlak zoekt hij in gelijke oriëntatie naar de zijnsoorsprongen van al wat als wet en regel het menselijk dadenleven grenzen stelt, wat als gezag en hiërarchie met ontologische noodzaak de menselijke expansie een slechts trapsgewijze zelfrealisatie kan toestaan. Verdient dit denken eigenlijk wel van de zijde van de humanisten het verwijt onvruchtbare speculatie te zijn? Is dit niet veeleer wezensnoodzakelijke wetenschappelijke

---

68 *Ibidem*, 50-57.

69 *Ibidem*, 80-82.

wijsbegeerte en theologie, die een zich bezinnende geest enig theoretisch inzicht poogt te schenken in de ontologische mogelijkheden van het handelen? Waar de humanist daden wil, legt de scholasticus slechts de werkelijkheidsstructuren van het leven, van de genadeopgang naar God bloot. Dit is zijn opvatting van de taak van de wetenschap. Hij bespiegelt en ontleedt, maar spoort niet aan tot daden, tot leven. Hij is niet werkzaam en bouwt niet op. Hij begrijpt, maar zoekt niet te verwerklijken. Wederom, de wijsbegeerte en de theologie in wetenschappelijke zin winnen het bij hem van deze disciplines in existentiële functie.<sup>70</sup>

Als er van een conflict tussen humanisme en scholastiek sprake is, ligt de diepste tegenstelling hier. Er is voldoende uitwendige wrijvingsstof aanwezig om snel brand te hebben. De scholasticus houdt zich uit hoofde van zijn "leeropdracht" niet bezig met de nieuw ontdekte en enthousiast binnengehaalde klassieke auteurs, niet met de vernieuwing van de grammatica, niet met de nieuwe poëzie of de retorica. Dit alles is eenvoudigweg zijn vak niet. Dat de vertegenwoordigers van die studierichting luide verkondigen dat in hun onderwijs nu eindelijk het licht gaat schijnen na eeuwen van scholastieke barbarij, is inderdaad niet meer dan reclame, die luider wordt naarmate zij meer gehoor vindt. Het is het geschreeuw van het koekoeksjong dat, groot geworden, de anders gepluimde diertjes uit het nest probeert te werken. De bekende misprijzende uitingen van humanisten over het scholastieke keuken-Latijn, over de dispuuteertechnieken en de steriele sofisterij aan de universiteiten, zijn niet meer dan, ten dele gerechtvaardigde, kreten van *departmental rivalry*.<sup>71</sup> Inzoverre heeft Kristeller gelijk.

Maar de boven gegeven vergelijking van de benaderingswijze van enige levensbeschouwelijke themata, waarover zowel humanisten als scholastieken zich uitgesproken hebben, moge het diepgaande verschil in geestelijke instelling bij het beoefenen van de wetenschap hebben aangetoond. Sommigen kunnen misschien bezwaren opperen tegen deze ideeëngeschiedkundige vergelijkende methode, omdat hier chronologisch en communicatief gesimplificeerd wordt tot meetbare grootheden wat zich in tijd en ruimte ver uiteen, zonder werkelijk intellectueel contact, heeft voorgedaan. Gaat het in concreto wel aan om het denken van Hendrik van Gorkum te plaatsen tegenover dat van een aantal Italianen, terwijl het hoogstwaarschijnlijk is dat de ene partij geen notie van het bestaan van de ander heeft gehad, laat staan diens geschriften heeft gekend? Alhoewel de frequentie en de intensiteit van de intellectuele internationale betrekkingen in de late middeleeuwen zeker niet onderdoen voor die in het moderne, opnieuw een-wordende Europa<sup>72</sup>, toch kan men wel als zeker aannemen dat Hendrik van Gorkum geen contact heeft gehad met renaissancistische geleerden uit Italië, en omgekeerd zij van Hendriks ideeën geen weet hadden. Met opzet is echter hij gekozen als vertegenwoordiger van het laat-middeleeuwse scholastieke denken omdat hij mag gelden als een, overigens niet oninteressante, doorsnee-professor uit de scholas-

70 Vgl. 64 en de daar geciteerde literatuur, noot 58.

71 Vgl. 57, noot 25.

72 A. Maier, 'Internationale Beziehungen an spätmittelalterlichen Universitäten', *Beiträge zum ausländ. öffentl. Recht u. Völkerrecht* (Köln/Berlin 1954) 205-221.



tieke wereld. Hij is bovendien thomist en als zodanig vertegenwoordiger van een op synthese en evenwicht gericht denken dat niet prikkelt door extremiteit. Bovenal echter zit bij deze keuze de overweging voor, dat voor de studie van de geestesgeschiedenis de mindere goden, de figuren van het tweede plan het meest representatief geacht kunnen worden voor de karakteristieke trekken van een bepaald tijdvak.<sup>73</sup> Hun eigen persoonlijke signatuur is niet dominant, dringt zich althans in het historisch onderzoek niet op, evenmin als dat het geval geweest is tijdens het sociologisch selectieproces dat zich voltrok in de eeuwen na hun dood, waarin zij terecht in vergetelheid zijn geraakt. Mits goed gekozen, zijn deze auteurs bij uitstek geschikt om als "monster" te dienen bij het structureel onderzoek van een "stroming". Een open oog voor de typische determinanten van tijdelijke en ruimtelijke aard, die de aard van het "monster" beïnvloeden, blijft echter een eerste vereiste om onevenwichtigheden in deze vergelijkende methode te voorkomen.

Het is dus goed enige chronologische onevenwichtigheden recht te zetten. Dat is temeer noodzakelijk omdat het terrein van de confrontatie van humanisme en scholastiek zich met het voortschrijden der jaren in geografisch opzicht heeft verlegd, wat ook ideologische accentverschuivingen ten gevolge heeft. Vanaf de tweede helft van de vijftiende eeuw wordt in Noordwest-Europa het humanisme, stammend van Italiaanse bodem<sup>74</sup> de kans geboden een nieuw geluid te laten horen. Rudolf Agricola (1444-1485), een echte noorderling, heeft recht op de naam van "vader van het noordelijk humanisme".<sup>75</sup> De eerste interessen blijven ongetwijfeld weer de filologische. In Leuven dateert de eerste leerstoel voor Latijn (retorica) van 1443, de eerste professorsbenoeming van oktober 1444. De tweede leerstoel voor poëtica, lange jaren door Italianen bezet, werd opgericht in 1478.<sup>76</sup> In Parijs krijgt het literair humanisme ietwat later voet aan de grond. In 1457/58 wordt een leerstoel voor Grieks toegewezen aan Gregorio Tifernate. Pas ca. 1468, als Guillaume Fichet in de avonduren na zijn gewone colleges commentaar geeft op de antieke schrijvers en streeft naar herstel van de retorica, is het humanisme er definitief geïntroduceerd. Fichet: overdag realistisch logicus en theoloog, 's avonds humanist.<sup>77</sup>

Als bij hem dan toch geluiden van oppositie tegen scholastieke geleerden hoorbaar worden, dan zijn die gericht tegen een zeer speciaal onderdeel van de scholastiek, tegen het terminisme, de uitgegroeide logica op nominalistische grondslag, die in inhoudloos, de realiteit volkomen negerend gespeculeer erop uit

73 Dit is een van de belangrijkste stellingen in het, overigens met reserve te hanteren, werk van H.-J. Schoeps, *Was ist und was will die Geistesgeschichte* (Göttingen 1959).

74 Samenvatting van de discussie over de origineel Duitse dan wel Italiaanse oorsprong van het noordelijk humanisme bij Spitz, o.c., 2-4.

75 *Ibidem*, 20, op basis van het getuigenis van Erasmus, volgens wie Agricola de eerste was die een glimp van betere literatuur naar het noorden meebracht.

76 A. Polet, 'Les origines et les débuts de l'humanisme à l'université de Louvain', *Les Etudes Classiques* 6 (1937) 28-39.

77 A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme*, 83-87.

was alle mogelijkheden van functies van een term in de grammaticale zin te onderzoeken en te ontleden. Juist dit onderdeel van de artistieke onderbouw van de universiteit legde zeer veel beslag op de studenten, die in talrijke schooldisputen zich met deze leer van de supposities vertrouwd moesten maken.<sup>78</sup> Veel van de humanistische oppositie in Frankrijk tegen de scholastiek moet dan ook op rekening worden geschoven van dit speculatieve terminisme. Moge het in zich een verdienstelijke tak van wetenschap zijn geweest, het miste elke vorm van existentialiteit, en schiep als schoolopleiding een onmiskenbare kloof tussen wetenschap en maatschappij. Maar universiteiten zijn taai in traditionalisme. Al slagen humanisten en realisten er gezamenlijk in het nominalisme, dat zich sterk met dit terminisme heeft geassocieerd, voor een tiental jaren bij koninklijk decreet uit Parijs verbannen te krijgen (1473/74-1481) – een ontwikkeling die parallel loopt met de groeiende invloed van de aanhangers der *via antiqua* aan de Duitse universiteiten<sup>79</sup> – toch wordt in de Noordwesteuropese scholastiek het terministisch nominalisme de overheersende denkrichting aan het eind van de middeleeuwen. Het thomisme en het scotisme vervallen in Parijs tot onbeduidendheid, het steriele terminisme slorpt onverantwoord alle aandacht op. In deze nieuwe situatie krijgt het traditionele verzet van de humanisten tegen de scholastiek nieuw voedsel. Het gaat ook hier tegen de barbaarse stijl der geleerden, tegen de disputeermethoden in het onderwijs, tegen de onwetendheid omtrent alles wat klassieke beschaving betekent.<sup>80</sup>

Dit zijn geluiden die ook in Duitsland te beluisteren vallen. Toch treedt hier veel meer de godsdienstige bekommernis naar voren. Er is, naast kritiek op de kerkelijke praktijken, verzet tegen de formalisering van het godsdienstig leven en het verlies aan existentiële onmiddellijkheid, een verschuiving in de waardering voor de sacramenten, de hiërarchie, het priesterschap.<sup>81</sup> Ook hier wordt geen samenhangend systeem ontworpen, dat de scholastieke wetenschap in haar geheel met gelijk notioneel apparaat zocht te bestrijden. Het Duitse humanisme voerde veeleer de aandacht weg van de speculatieve besognes van de scholastici naar de onmiddellijke problemen uit het leven en de ervaring. De godsdienstige omvorming van de mens wordt tenslotte de meest diepe inzet. Duitsland, in mindere mate Frankrijk, en heel zeker ook Engeland nemen de Italiaanse actief gerichte humanistische beweging uit de vroege periode over en zetten het daar begonnen werk in grote christelijke ernst voort.

Het is echter hoogst merkwaardig tegenover dit overnemen van het Italiaanse vroeg-humanisme door de Duitsers de terugslag van de historische ritmiek te ervaren, die zich in de tweede fase van het Italiaanse humanisme voordoet.

---

78 F.Copleston, *History of Philosophy*, III, 122.

79 *Diss.*, 74-75.

80 Zie de tirade van Robert Gaguin tegen de *questionarii*, brief 51, geciteerd bij Renaudet, *Préréforme*, 135, noot 3, naar de editie van L.Thuasne, *Rob. Gaguini Epistolae et Orationes* I, 338. Zie verder in deze bundel nr. 11, 174-199.

81 Spitz, *o.c.*, 7-8.

Geconstateerd moet worden, dat de druk van de politieke omstandigheden dit dynamisch, existentieel gericht, in hoofdzaak Florentijns humanisme tenslotte tot resignatie en contemplatie dwingt. De crisis van de Florentijnse vrijheid roept andere echo's op. "Wanneer het gehele vroege humanisme (in Italië) zich voor-doet als een verheerlijking van het burgerlijke leven, van het vrije opbouwen van een aardse staat door de mens, dan wordt het einde van de vijftiende eeuw door een duidelijk zich richten op een wereldvlucht, op de beschouwelijkheid gekarakteriseerd", schrijft Garin.<sup>82</sup> Het platonisme krijgt nu de overhand, met een zekere ascetische toon, waarin de oriëntatie op de dood licht geeft aan de humanistische theorie. Opnieuw wordt het probleem van de voorrang van het contemplatieve boven het actieve leven acuut. Cristoforo Landio (1424-1504) erkent nu de sociale waarde juist van de bezinning als culturele vorming, en ziet het zich concentreren op de theorie als de hoogste activiteit van de mens, geladen met een diepe praktische betekenis. De humanistische cultuur verliest haar republikeinse kracht, en vervreemdt in deze crisisjaren van de staat, waarin zij was gegroeid. Zij trekt zich terug in een platoonse *pia philosophia, docta religio*, zoals die wordt opgebouwd door Marsilio Ficino (1433-1499), die rond 1470 de religieuze probleemstelling van het humanisme van de tweede fase formuleert: de thesis van de eeuwige openbaring van het Woord, de Logos, in de werken van dichters, in de bijbel, bij Plato, Pythagoras, Plotinus en Pseudo-Dionysius. Dan staat de innerlijke menselijke vrijheid voorop, die in alle culturen voert tot zelfkennis en zo tot Godskennis. Dan wordt er opnieuw afstand genomen van het naturalistisch aristotelisme, dat de geheime verholde waarheid in de genoemde teksten niet kan vinden, juist zoals ook een louter esthetiserend poëzie-verklaren de zin van het dichten niet vat.<sup>83</sup> Maar tevens wordt het christelijk exclusivisme gerelativeerd. Het gaat de Florentijnse platonici om de éne waarheid die zich in alles manifesteert, die door het verstand wordt benaderd en door de wil in liefde omvat, maar die pas in Christus zich volledig heeft geopenbaard.

Marsilio Ficino's universum-visie stemt in menig opzicht overeen met die van de Rijnlandse, neoplatoons geïnspireerde scholasticus Hendrik van Gorkum<sup>84</sup>, die een vergelijkbaar hiërarchisch geleed eenheids-heelal uit de werken van St.-Thomas had opgediept en tot centrum van zijn filosofisch-theologische wereldbeschouwing had gemaakt. In hun beider werken neemt de schoonheid als manifestatie van ordening een zodanig belangrijke plaats in, dat er met recht van een esthetiserende ontologie gesproken kan worden.<sup>85</sup> Maar evenzeer is met volle realiteitszin en bij Marsilio Ficino en bij Hendrik Van Gorkum de rol van de

---

82 *Ibidem*, 92.

83 *Ibidem*, 109.

84 Kristeller, 'Ficino and Pomponazzi on the place of man' (zie 70, noot 84) wijst erop, dat in kosmologisch opzicht Ficino's visie toch reeds meewerkt in de richting van de desintegratie van de middeleeuwse, neoplatoonse leer van de hiërarchie van de substanties, die bij Kepler en Galilei geheel is opgegeven; *a.c.*, 226.

85 *Diss.*, 212.

bemiddelende graden in het universum breed uitgemeten.<sup>86</sup> Scholasticus en humanist gaan in deze tweede fase hand in hand. De scholastiek keert terug in het humanistische kamp waar de speculatie niet langer met een taboe is belegd. De regressie schijnt compleet, als we Pico della Mirandola een anti-retorische polemieken horen voeren met Ermelao Barbaro (1454-1493) tegen een lege, ijdel opgesmukte welsprekendheid, die zich slechts om de woorden bekommert en de dingen die daarin verwoord liggen vergeet, een *scientia nominum* tegenover een *scientia rerum*.<sup>87</sup> Zes jaar van zijn leven had Pico besteed aan de studie van de grote scholastici, aan Thomas, Duns Scotus, Albertus, Averroës. Zouden die vergooid zijn, omdat de scholastieke filosofen geen onsterfelijkheid genieten bij gemis aan een goede stijl, zoals Ermelao Barbaro beweert? Pico, door zijn correspondentiepartner als *humanissimus homo* erkend, legt de scholastici een prachtige verdediging in de mond.<sup>88</sup>

Nog verder gaat het humanistisch denken zich in scholastiek vaarwater begeven, als Pietro Pomponazzi (1462-1525) zich mengt in de discussie tussen alexandrijnen en averroïsten over het probleem van de ziel, haar onsterfelijkheid, en de rol van het intellect, een bewijs dat de hervormingskracht van het Florentijns humanisme teloor is gegaan en het Italiaanse aristotelisme nog steeds levendig, ja zelfs duidelijk vernieuwd is.<sup>89</sup>

Met de dood van Lorenzo il Magnifico (april 1492), van Angelo Poliziano en Pico della Mirandola (oktober en november 1494), van Girolamo Savonarola (mei 1498) en Marsilio Ficino (1499) is de platoonse school uitgestorven. Het verzenmaken, het elegante Latijnse proza, de retorica zijn stevig gevestigde nieuwe technieken, maar het humanistisch denken in Italië is niet meer dat van de vroege fase. De oude filosofie herwint terrein. Een nieuwe manifestatie van het Paduaans averroïsme breekt door, dat de zestiende eeuw zal kenmerken.<sup>90</sup> Tegenover dit hernieuwd zich opdringend filosofisch ongeloof hebben de wijsgerige en religieuze syntheses van Ficino en Pico een weg gezocht naar een soort natuurlijke godsdienst, een algemene religie op godsdienstfilosofische en godsdiensthistorische basis, verworven in een brede oriëntatie in antieke schrijvers uit allerlei windstreken en overtuigingen. Het christendom inspireert niet meer in die mate als

86 Garin, *o.c.*, 112-114; *Diss.*, 213, zie 216, noot 58.

87 Q.Breen, 'Pico della Mirandola on the conflict of philosophy and rhetoric', *Journal of the History of Ideas* 13 (1952) 384-412; Garin, *o.c.*, 120-121.

88 In de vertaling van Breen, *a.c.*, 397: "Let them therefore admire us as sharp in searching, thorough in exploring, accurate in observation, in making a judgment serious, thorough in making a synthesis, facile in analysis. Let them admire our style's brevity, pregnant with subject matters many and great. Let them admire how in everyday expressions we put the farthest reaches of our ideas, full of questions, full of solutions; how skilful we are, how well equipped to destroy ambiguities, to dissolve difficulties, to unravel what is involved, by mind-bending syllogisms to weaken the false and confirm the true".

89 Zie de voortreffelijke inleiding van John H. Randall jr. op de vertaalde tekstuitgave van Pomponazzi's *De immortalitate animae* in: *The Renaissance Philosophy of Man*, 257-279.

90 A. Renaudet, *Erasmus et l'Italie*, 46; de oudere literatuur over het Italiaanse aristotelisme bij Randall in het hiervoor geciteerde werk, 257. Het meest recent is het werk van B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI* (Firenze 1958).

dat nog bij Petrarca en zijn navolgers te vinden was, de dagelijkse praktijk is te compromittant. De Heilige Stoel heeft ons de godsdienst en de moraliteit ontnomen, formuleert Niccolo Machiavelli overscherp.<sup>91</sup> Pietro Pomponazzi slaat de weg in naar een naturalistische verklaring van de oorsprong en de ontwikkeling van de godsdienst, die als een beginnende *Entmythologisierung* de taal van de godsdiensten verstaat als de taal van poëten: "de dichters maken fabels, die, ofschoon letterlijk onmogelijk, toch de waarheid van het verstand omvatten ... Zo werden ook omwille van het gewone, ignorante volk engelen en demonen ingevoerd, ofschoon zij die hen introduceerden wisten dat deze onmogelijk konden bestaan. In het Oude Testament worden veel dingen beweerd die niet letterlijk verstaan kunnen worden".<sup>92</sup>

Van het christelijk geloofsbeleven blijft slechts een hernieuwd evangelisme over, dat echter evenzeer in openlijke of heimelijke ontkenning aan de christelijke dogmatiek voorbijgaat. Deze trek had zich reeds gemanifesteerd bij Laurentius Valla, die in zijn afkeer van het averroïsme zocht naar een voller geloof in Christus zonder speculatieve theologie of dogmatiek. In zijn *Notae* op het Nieuwe Testament ligt dit evangelisme verankerd, en het is dit werk dat Erasmus' streven naar een moderne bijbelse theologie zijn grondinspiratie geeft.

Het evangelisme is de condensatievorm van het Italiaanse vroeg-humanisme met zijn duidelijk christelijk en sociaal karakter. Werkzaam zal dit worden vooral in een nieuw milieu, in Noordwest-Europa. Ook daar echter zal de oppositie tegen een vruchteloze scholastiek een herhaald argument zijn bij het zich inzetten voor een christelijke levensvernieuwing. Met het laat-middeleeuwse religieuze leven lijdt de scholastiek aan de overdaad aan subtiliteit en detaillisme, die zich manifesteert in de laat-gotische roes van de ornamentiek. Het grondpatroon van denken en leven, van christelijk-evangelische heilsgerichtheid en kerkbewustzijn is verduisterd door een casuïstische, rubricistische, canonistische woekergroei van overtrokken distincties. De kerk, als instelling en als gebouw, gaat schuil achter de flamboyante rijkdom aan bijkomstigheden. De nieuwe inspiratie, gewonnen aan de klaarheid van de Grieks-Latijnse antieke literaire teksten en door de humanisten-filologen in het schoolonderwijs binnengedragen, werkt ook door in het religieuze bewustzijn. Filologische en religieuze kritiek op al wat "middeleeuws" is, gaan bij de noordelijke humanisten hand in hand.

De grote representant van deze combinatie is Desiderius Erasmus van Rotterdam. Hij is geboeid door Valla's omvangrijke erudiete linguïstiek (*Elegantiae linguae latinae*). De methodische, filologische aanpak, de knappe tekstkritiek trekken hem meer aan dan het petrarkistisch impressionisme en het Florentijnse metafysiek en mystiek synthetiseren.<sup>93</sup> De pogingen van Jacques Lefèvre

91 F.Flora en C.Cordié (ed.), *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, XII (Milano 1949) (*Tutte le opere di N.M.*) 130: "Per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione ...". Geciteerd bij Renaudet, *Erasmus et l'Italie*, 56 noot 8.

92 *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus* (Basel 1556), gereedgekomen reeds in 1520, geciteerd bij Randall (zie hierboven noot 89) 278.

93 Renaudet, *Erasmus et l'Italie*, 16.



d'Etaples om in navolging van de neo-aristotelicus Ermelao Barbaro het aristotelisme te vernieuwen interesseren hem evenmin.<sup>94</sup> Het is een religieuze inspiratie, al dan niet onder invloed van John Colet<sup>95</sup>, die hem zich doet keren naar de teksten van het Nieuwe Testament, naar de brieven van St.-Paulus, bij welke studie de toepassing van de humanistische filologische procédés een zuivering van de literaire basis moet bieden voor het doorgronden van de waarheid. Aan de scholastiek gaat Erasmus voorbij. Hij kent deze niet, hij heeft deze praktisch niet bestudeerd.

Toch is ook bij hem een groot aantal zinnen vol ironie en spot over de middeleeuwse wetenschapsbeoefening te vinden, hoewel hij meer dan vele andere humanisten waardering kan opbrengen voor St.-Thomas. De kernpunten van het conflict, zoals dat in Erasmus' omgeving speelde, zijn prachtig neergelegd in een brief aan Jodocus Jonas, waarin wij de weergave lezen van een gesprek tussen Erasmus en John Colet.<sup>96</sup> Erasmus schrijft: "Over de scotisten aan wie de doorsnee mensen een soort bijzondere scherpzinnigheid toeschrijven, zei Colet dat zij hem stupide en bête voorkwamen, en alles meer dan geestrijk ... Maar Thomas was hij om ik weet niet welke reden nog kwader gezind dan Scotus. Want toen ik mij eens een keer bij hem prijzend uitliet over Thomas als over iemand die onder de meer recente auteurs geen verachting verdient, omdat hij de Heilige Schrift en de oude schrijvers goed schijnt te hebben bestudeerd, ... en omdat hij in zijn geschriften een zekere emotionele warmte heeft, ging Colet daar stilzwijgend aan voorbij. Ik bewonderde Thomas' enthousiasme (*enthousiasmon*), en ik begon met meer ijver de geschriften van deze man door te lezen ... Maar tenslotte zei Colet, die plotseling de geest kreeg: "Wat preek je toch over Thomas? Als die niet zo arrogant was geweest, had hij niet met zoveel vermetelheid en trotse hoogmoed alles gedefinieerd; en als hij niet van een wereldse geest was vervuld geweest, had hij niet op die manier de hele leer van Christus met zijn profane filosofie bevlekt". Erasmus prijst in Thomas de nabijheid tot de bijbel en zijn affectieve bewogenheid, Colet verwijt Thomas de begripsmatige, aristotelisch-geïnfecteerde verwerking van de christelijke leer. De spanning tussen existentieel, bijbels georiënteerd denken en essentialistisch, notioneel benaderen van het christelijk openbaringsgegeven met een speciale methodiek van begrippen, distincties en analyses treedt bij Colet conflictueus naar voren. Erasmus neemt die afkeer van de scholastiek tenslotte over. In Leuven zal de strijd om de nieuwe theologie haar beslag krijgen.<sup>97</sup>

94 Renaudet, *Préréforme*, 145-49; *Erasme et l'Italie*, 25.

95 A.Hyma, 'Erasmus and the Oxford Reformers (1493-1508)', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 25 (1932) 69-92; 97-134 bestrijdt de mening van Seebohm, Lupton en Renaudet dat de invloed van de Oxford Reformers, vooral van Colet, beslissend moet zijn geweest voor Erasmus' nieuwe richting.

96 P.S.Allen, *Opus Epistolarum*, IV, 520, 425-443. Het eerste gedeelte van de tekst geciteerd bij De Rijk, o.c., noot 91; het slotstuk bij Renaudet, *Erasme et l'Italie*, 31, noot 12.

97 Een zeer uitvoerige literatuuroppgave over 'Erasmus en de hervorming van de theologie' bij E.J.M.van Eijl, in het gelijknamige artikel, *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 5 (1963) 129-219. Zie in deze bundel, 214-216.

We komen tot een slot. Ofschoon nog diepgaande studie nodig is, lijken de volgende lijnen in het spel van de oppositie humanisme-scholastiek duidelijk. Er is een verzet tegen de vormgeving van de scholastieke wetenschap, tegen haar taalgebruik, tegen haar onderwijsmethoden, tegen haar verwaarlozen van de klassieke levenswaarden. Belangrijker echter lijkt mij de tegenstelling tussen de opvattingen omtrent de taak van de wetenschap, die gebaseerd is op een veranderde visie op de mens, op zijn plaats in de wereld, op de functie van de religie. Het vóór of tegen van het aristotelisme, zowel wat vormgeving als wat normering van het denken betreft, is in menig opzicht een doorslaggevend criterium. Ons kan dit criterium een hulp zijn bij het bepalen van de positie van beide partijen.

Het hedendaagse denken probeert opnieuw aan het eenzijdig notionele karakter van het denken der voorgaande eeuwen te ontkomen, constateerde De Rijk.<sup>98</sup> Eveneens zoeken de geleerden opnieuw de bijbelse bronnen van de theologie in hun zuiverheid te doen spreken, niet slechts door tekstzuiverende filologische procédés, maar ook door vergelijkende cultuur- en godsdienst-historische, cultuur- en godsdienstpsychologische, zogenaamde "ontmythologiserende" studies. Het is, dunkt me, in dit stadium van het onderzoek van het grootste belang aandacht te hebben voor de eerste fasen van dit losmakingsproces. Het kan ons onder andere voor overdrijvingen behoeden. Noch in onze dagen, noch in die der humanisten kan het de gelovige christen er om gaan de dogmatische inhoud van de geopenbaarde heilsleer te doen verdampen.<sup>99</sup> Het kan slechts de bedoeling zijn vreemde elementen uit te zuiveren, om zodoende ook het wezenlijk-andere van het christendom tegenover alle louter menselijk filosofisch en theologisch denken beter te doen uitkomen. Een speculatieve, wetenschappelijke, wijsgerige en theologische bezinning is daarbij even nodig als een consequenter blootleggen en engageren van de existentiële krachten die in het christelijk evangelie opgesloten liggen. Onze problematiek is in menig opzicht nog steeds die van de humanisten. In de huidige heroriëntering van het denken komt daarom ook aan het historisch onderzoek een wezenlijke functie toe.

---

98 O.c., 22.

99 H.Enno van Gelder, *The two reformations*, laat herhaaldelijk de humanisten meer beweren dan hun eigen teksten inhouden. Karakteristiek voor de tendens van het boek is een zin als deze. Erasmus' bedoeling was "to *repe!* in Christianity the idea of supernatural redemption by Christ's death upon the Cross and to lay *all* emphasis on what Christ preached ... on a virtuous life" (140).

#### 4. HUMANISME EN SCHOLASTIEK.

##### DE VERNIEUWING VAN HET CHRISTELIJK DENKEN IN DE RENAISSANCE\*

Onze dagen van oecumenisch denken zien niet langer op tegen een serieuze confrontatie van het katholicisme met de reformatie. De authentiek-christelijke waarde van de bemoeienissen van de grote reformatoren om de kerk te vernieuwen naar de normen die een nieuw verstaan van de Heilige Schrift hun had gegeven, wordt niet in twijfel getrokken. Integendeel, sommigen spreken als hun overtuiging uit, dat de eisen van de reformatie binnen de oude katholieke kerk gerealiseerd moeten worden, als men metterdaad de weg naar kerkelijke eenheid wil begaan.

Maar voor een discussie met het denken dat op een of andere wijze verbonden is met het humanisme van de renaissance (1300-1600) maakt het kerkelijk denken voorlopig nog halt. Te zeer schijnt ten aanzien van dit humanisme de oude karakterisering van paganisme en atheïsme de overhand behouden te hebben, zodat het zogenaamde christelijk humanisme als een ietwat laffe compromisformule tenslotte toch geen effectieve werkzaamheid kan ontplooiën. Er is een diepe vrees, dat een dialoog met het humanisme van toen en nu zal uitlopen op een vernatuurlijking van de godsdienst, een verdwijnen van het exclusieve openbaringskarakter van het christendom, met als gevolg een verdampen van de dogmatische leerinhoud en een uitholling van het kerkelijk magisterium; het christendom als verlossingsleer zou plaats maken voor een universele personalistische zedenleer.

Terwijl dus het protestantisme als gelovige en christelijke gesprekspartner is erkend, ontloopt men de dialoog met het humanisme, dat als a-christelijk en ongelovig wordt gekenschetst en bijgevolg gewantrouwd. Het is echter goed zich te realiseren, dat, vóórdat de roep om hervorming zich tot een nieuwe confessie had verdicht, binnen de katholieke kerk van West-Europa reeds anderhalve eeuw een humanisme met o.a. uitgesproken religieuze en ethische bedoelingen gehoor vroeg en kreeg. Het gesprek met het humanisme heeft oudere rechten, doch is door dat met het protestantisme overstermd. Toch kan men ook aan deze "humanistische" denkbeelden over godsdienst en moraal niet voorbijgaan.

---

\* Eerder verschenen in: *Concilium* 3/7 (1967) 29-44.

## 1. OORSPRONG EN INHOUD VAN HET RENAISSANCE HUMANISME

In de moderne geschiedvorsing hebben de godsdienstige aspecten van het humanisme steeds groter aandacht gekregen. Door niet langer te zoeken naar de ene alomvattende formule, die de geestelijke dimensies van de als renaissance aangeduide periode in één slag samenvat, is het steriele debat over het heidens of christelijk karakter van die periode langzaam verstild. Het oor wordt zo vrij om de periode eenvoudig voor zichzelf te horen spreken in al zijn samengestelde ingewikkeldheid. Er is zo groter klaarheid ontstaan dan tijdens de felle polemiek, gevolgd op het grote werk van J.Burckhardt en gevoerd door H.Thode, K.Burdach, L.von Pastor, X.Wernle, E.Walser, G.Toffanin en anderen over de kerstening van het renaissance-begrip.<sup>1</sup>

Ten eerste is de terminologie helderder geworden. Vooral door onderzoeken van P.O.Kristeller<sup>2</sup> en Aug.Campana<sup>3</sup> – op een weg die eerder door J.Huizinga<sup>4</sup> was gewezen – is komen vast te staan, dat de term humanist zoals die in de vijftiende eeuw werd gebruikt niet anders bedoelde te zijn dan de aanduiding van de vakman, de student of liefhebber van de *studia humaniora*, die grammatica (Latijnse taal- en letterkunde), poëzie en retorica, geschiedenis en tenslotte ook moraalfilosofie en Grieks omvatte. Pas secundair komt daar een wereldbeschouwelijk element bij, omdat de humanist ook inderdaad bedoelde via de *litterae humaniorae* de mens te vervolmaken en toe te rusten. Met de nieuwe belangstelling voor de echt klassieke vorm van de taal, die als expressie-middel voor culturele communicatie de hoofdaandacht heeft, treedt uit die met hartstocht bestudeerde Latijnse, later ook Griekse Oudheid tevens een nieuwe ethische norm voor het mens-zijn naar voren.

Vervolgens ziet men meer ook dan vroeger in, dat het niet enkel gaat om het vrijblijvende spelen met antieke vormen door poëten en *Schöngeist*er dat hun denken inhoudelijk niet beroert<sup>5</sup>, maar dat die nieuwe belangstelling voor de klassieke oudheid zijn oorsprong vindt in de geboorte van een nieuwe mens, die nieuwe normen (naar antiek voorbeeld) creëert, omdat de oude niet meer kunnen gelden in een veranderde maatschappij. De stelling is dan: de nieuwe mens keert zich tot de oudheid, en niet: de studie van de oudheid roept de nieuwe mens op. De geboorte van de vrije burgerklasse – een proces dat in Italië en Vlaanderen

1 Zie W.Ferguson, *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation* (Boston 1948). T.Helton, *Renaissance: A reconsideration of the theories and interpretations* (Madison 1962). H.Schulte Nordholt, *Het beeld der Renaissance. Een historiografische studie* (Amsterdam 1948).

2 O.a. in: 'Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance', *Byzantion* 17 (1944) 346-374.

3 'The origin of the word "Humanist"', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946) 60-73.

4 'Het probleem van de Renaissance', *De Gids* 84 (1920). Thans in *Verzamelde Werken IV* (Haarlem 1949) 231-275.

5 Aldus bijvoorbeeld een vroeg opstel van E.Walser, 'Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance (1914)' in: *Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (Basel 1932) 48-63.

begint in de elfde eeuw – die de stedelijke samenlevingen gestalte gaf om daarin te ontsnappen aan de feodale maatschappelijke dwang (*Stadtluft macht frei*), ontwrichtte met het sociaal patroon ook de ideologische rechtvaardiging ervan.<sup>6</sup>

De ideologie die beantwoordt aan de feodale maatschappijstructuren is die van het strakke orde-denken.<sup>7</sup> Daarin domineren stoïcijnse en neoplatoonse elementen, maar ná de verwerking door Augustinus en Pseudo-Dionysius leek dit een bij uitstek christelijke leer. De door God geschapen hiërarchische orde in de kosmos wordt op aards niveau gerealiseerd en gegarandeerd door de fundamentele instituties van keizerrijk en kerk, die eveneens hiërarchisch zijn opgebouwd. In het bij uitstek agrarisch feudalisme heeft elke man de plaats die God en wereldorde hem toedachten. Heiligheid is het zich conformeren aan die orde, te bereiken via gehoorzaamheid aan het bevel van de top, waarlangs de vertaling van de goddelijke wil de mens bereikt. Hij heeft slechts zijn plaats te weten!

Maar sinds de elfde-eeuwse herleving van de handel, meer nog met de kruistochten en de ontdekkingsreizen, ontdekt diezelfde mens, dat hij in staat is samen met anderen zich zodanige rijkdom te verwerven, dat deze hem in staat stelt die individuele afhankelijkheid door een nieuwe, zelf-geschapen, door en door georganiseerde communautaire realiteit te vervangen, waarvoor de hiërarchische macht een stap terug moet doen. Een nieuwe, burgerlijke elite wordt geboren als drager van de nieuwe economische macht. In deze open dagen “ontdekt de mens zichzelf en zijn wereld”. Deze formule van Burckhardt, lange tijd als te exclusieve cesuur-thesis afgewezen, wordt ondanks het groter inzicht in de middeleeuwse wortels van de renaissance-cultuur door de historici opnieuw aanvaard, omdat nieuw materiaal, juist ook uit de door Burckhardt verwaarloosde intellectuele geschiedenis van die periode, zijn visie schijnt te bevestigen. Nicola Abbagnano karakteriseerde nog onlangs de fundamentele thema's van het Italiaanse renaissance-humanisme geheel in functie van dit nieuwe karakter: een nieuwe kunst, een nieuwe wereldconceptie, een nieuwe benadering van de taak van de wetenschap, een nieuw begrip voor geschiedenis en politiek, een nieuwe visie op de mens in de gemeenschap en in zijn individualiteit, een nieuwe visie ook op de functie van de godsdienst. Zo is er wel degelijk een breuk met de middeleeuwse wereld, die sinds de tweede helft van de veertiende eeuw in het bewustzijn van de elite de culturele vorm krijgt van een enthousiast begroete wedergeboorte van de menselijke geest uit de klassieke oudheid. Nicola Abbagnano determineert die geest als “a spirit of freedom by which man vindicates his rational autonomy, recognizes himself as deeply implanted in nature and in history, and determines to make these his dominions”.<sup>8</sup>

6 A.Martin, *Soziologie der Renaissance* (Stuttgart 1932). Meer recent L.Martines, *The social world of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton 1963).

7 Zie bijvoorbeeld J.Wright, *The order of the universe in the theology of St Thomas Aquinas* (Roma 1957). R.Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon de Pseudo-Denys* (Paris 1954).

8 ‘Italian Renaissance Humanism’, *Cahiers d'Histoire mondiale* 7 (1962) 267 (een uitstekende samenvatting van de hoofdthema's van het Italiaans humanisme).



In de steeds verder zich emanciperende stedelijke cultuur van de ommuurde mensen-gemeenschappen van Noord- en Midden-Italië, waar het winstmotief de vrije economie inluidt, de geldhuishouding de plaats inneemt van de agrarische, de corporaties als levengevende centra van het burger- en koopliedenbestaan de feodale adel vervangen en begaafde individuen de leiderspositie veroveren, vindt de gedachtenwereld van de oudheid een nieuwe voedingsbodem. In dit expansief en zelfbewust milieu werd de sociale dynamiek geboren, die op het ideologische vlak het starre en hiërarchische beeld van een al-bepalende natuuroorde, gekoppeld aan de eeuwige magie van geboorte en dood, tenslotte verving door het mobiele beeld van een schepping die in een eeuwig worden verkeert.<sup>9</sup> Zo kan het humanisme in brede zin worden gezien als de late filosofische uitdrukking van wat al eeuwen praktisch werd geleefd in de economie en de politiek van met name de Italiaanse steden<sup>10</sup>, waar de typisch middeleeuwse cultuurdeterminanten veel minder sterk waren dan in Frankrijk. De totale consequenties van het hier begonnen proces van sociologische en ideologische herstructurering worden pas eeuwen later volledig manifest.

## 2. HET THEMA VAN DE NIEUWE VRIJHEID EN DE HERORIËNTATIE OP DE KLASIEKE OUDHEID

De gespreksthema's van deze Italiaanse aristocraten, rijke kooplieden, bankiers, pauselijke, vorstelijke of stedelijke kanseliers en secretarissen hebben alle de nieuw gevonden vrijheid tot centraal motief.<sup>11</sup> Zij zijn niet langer toegankelijk voor de traditionele *ordo*-idee, maar leren zichzelf zien als redelijke, vrije wezens, die in staat zijn het eigen lot in natuur en geschiedenis te ontwerpen en te verwerkelijken. Mens-zijn is voor hen niet verbannen-zijn uit een ideële wereld in een stoffelijke, uit een paradijsbestaan in een door de oerzonde in het leven geroepen gemeenschappelijke samenleving waarin ascese en wereldvlucht de enige zekere wegen ten heil zijn. Het aards en werelds karakter van het mens-zijn wordt volledig geaccepteerd, het is 's mensen eigen domein, onderworpen aan zijn scheppingskracht. De lichamelijke aspecten, sensibiliteit, genot, sexualiteit, krijgen een nieuwe aandacht, evenzeer als de burgerlijke verplichtingen tegenover de politieke gemeenschap. Het autonoom initiatief voert de planning van een optimale zelfverwerkelijking-in-vrijheid ver buiten de vroegere, door kerk en feodaliteit gestelde individuele en sociale grenzen.

Deze nieuwe mens-beleving vindt geestelijk voedsel in de literatuur van de klassieke auteurs, waar de naturalistische inspiratie nog niet door christelijke ethiek was ingekapseld, en monachale godsdienstigheid de menselijke dynamiek

9 L.Philippart, 'Essai sur le mot et la notion d'humanisme', *Revue de Synthèse* 9 (1935) 102-116; 203-213.

10 Abbagnano, *o.c.*, 270.

11 M.Seidlmayer, 'Petarca, das Urbild des Humanisten' in: *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen* (Göttingen 1965) 125-173.

nog niet had gefnuikt. De eigentijdse, middeleeuws-christelijke gedachten plaatsen nog altijd het beschouwende leven boven het actieve. De scholastieke filosoof had meer aandacht voor logica, fysica en metafysica, voor het orde- en wetdenken, dan voor de moraalfilosofie, die de mens moest uitrusten voor zijn bestaan. De theoloog had zijn Gods- en wereldbeeld opgebouwd in statisch-hiërarchische visies, die grote analogie vertoonden met de feodale praxis, en religiositeit scheen in ascetisme op te gaan. De nieuwe stedelijke wereld kon haar inspiratie niet nemen uit het christelijke denken tot dan toe, omdat dit nooit eerder met die zich-zelf-determinerende mens te maken had gehad en er de categorieën niet voor had ontwikkeld. De klassieke literatuur komt plotseling in een nieuwe belangstelling te staan en deze openbaart eerst nu haar voor de actieve mens inspirerende vrije gedachten.

De oudheid verschijnt in hun ogen als ideaal-tijd, het punt in de geschiedenis waarop de vrije mens zijn eigen gestalte, niet gedenatureerd door inhinerende systemen, heeft waargemaakt. Daarheen wil men terug, naar dit oerbegin; die perfecte uitdrukking van het eigen mensbeeld moet herboren worden in een nieuwe gouden tijd, die aanbreekt na de duisternis van monniken-domheid, adels- en priesterheerschappij. Zo worden de historische periodiseringscategorieën middel-eeuwen en renaissance gevormd in de functie van het ontwakend gevoel voor historische ontwikkeling. Niet langer voelt de nieuwe mens zich tijdloos geplaatst tegenover de alles normerende wereld- en kerkorde. Nee, er is verval en decadentie, maar ook wedergeboorte en herleving mogelijk. De historische dynamiek, nu voor het eerst denkend begeleid, is nog wel die van de cirkelgang der geschiedenis, maar de mens zelf is er het actief principieel in, die die gouden tijd uit het verleden weer nabij haalt en opnieuw realiseert.<sup>12</sup>

### 3. HET CONFLICT MET DE FEODALE KERK EN DE SCHOLASTIEK

Het is duidelijk, dat dit proces van herstructurering van het denken in functie van een veranderde tijd niet zonder weerslag blijft op het denken over God en godsdienst. Ook daar dringt de dynamiek door, de vrijheidsidee, de historiciteit van het zijn. Het zich afzetten tegen de eigen tijd als een historische vervalsperiode in vergelijking met het ideale begin geldt ook voor kerk en christendom. Het meest in het oog springt, hoe de kerk en de kerkelijke instellingen in hun reële verschijningsvormen het voorwerp zijn van felle kritiek, die zijn maatstaf ontleent aan de geïdealiseerde christelijke oergemeente.<sup>13</sup> De humanisten lopen voorop in het luidkeels zichtbaar maken van de crisis-situatie waarin de kerk zich door de machtshonger van de curie, de omkoopbaarheid en de corrupte zedeloosheid van

12 Fundamenteel blijven: K.Burdach, 'Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation. Ein Kapitel zur deutschen Wortgeschichte' in: *Renaissance, Reformation und Humanismus* (2e druk; Berlin 1926). K.Borinski, *Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten* (Sitzungsber. der Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-Phil. u. Hist. Klasse, 1. Abh.) (1919) 1-130.

13 P.Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna* (Leipzig 1917) 31.

haar leiders bevindt. Maar terecht heeft M.Seidlmayer erop gewezen, dat dit kritiseren niet specifiek humanistisch is. De hele middeleeuwen door hebben ketteren en hervormers geroepen om terugkeer naar de *vita apostolica* van de jonge kerk. "In zulk onbelemmerd kritiseren wordt juist de ruimheid van geest zichtbaar die de middeleeuwse kerk ondanks alles nog bezat, en die pas aan de angstvallige "tucht" van het confessionele kerksysteem van de nieuwe tijd ten offer viel."<sup>14</sup>

Tenslotte is die uiterlijkheid, de historische verbondenheid van de kerk met de wereldlijke macht *cum annexis*, voor de humanist niet het belangrijkste aspect. Veeleer ligt de spanning tussen hem en de kerk opgehoopt in de fundamentele vragen omtrent de juiste christelijke levensvorm voor de nieuwe zich verzelfstandigende mens, die niet meer tevreden is met de monachale en hiërarchisch-autoritaire ethiek van het conventionele christendom. Men vraagt van het christendom een nieuwe vorm die aangepast is aan het eigen beleven. Er is luid protest tegen de traditionele verenging van de christelijke existentie tot de monachale, en er worden pogingen in het werk gesteld om met behulp van de ethische gedachten van de klassieke oudheid aan het literair-kritisch gezuiverde evangelie de grondstellingen te ontlokken van een nieuwe lekentheologie. Het christelijk zichzelf-verstaan van de nieuwe zelfbewuste leek interesseert zich niet langer voor het traditionele apparaat van de theologische en filosofische scholastieke systematiek. Geloofsdefinities en godsbewijzen zijn zijn affaire niet. De aristotelische speculatie verduistert het zicht op de simpele openbaring, en moet derhalve zwijgen, als het gaat om de christelijke levensinspiratie.

Vanaf de dagen van Francesco Petrarca, vader en oerbeeld van het humanisme<sup>15</sup>, is de oppositie hoorbaar tegen de scholastieken, de school-theologen en -filosofen van de universiteiten. Voor Petrarca zijn dat de Italiaanse volgelingen van de Arabische Aristoteles-commentator Averroës (Ibn Roeschd †1198), die in een poging de Aristoteles-traditie te zuiveren van neoplatoonse elementen de principiële onverzoenbaarheid van het natuurlijk redelijk denken met het denken vanuit de openbaring had vastgesteld. Filosofisch kon er van schepping van de wereld of persoonlijke onsterfelijkheid geen sprake zijn, en een echte aristotelist liet zich dan ook door geen theologische faculteit voorschrijven, dat hij dit ook filosofisch wel diende te houden. Zo ging de filosofie in de Italiaanse universiteiten – die geen theologische faculteit in de top van de opleiding kenden, maar die gericht waren op een medische of juridische vorming – onbelemmerd de weg van een a-christelijk, naturalistisch aristotelisme, dat E.Gilson kenschetste als de "geleerde vorm van een fundamenteel ongeloof"<sup>16</sup>, nauwelijks gemaskeerd door uiterlijke kerkelijke trouw. Van andere zijde is erop gewezen, dat er een onschuldigere formule mogelijk is voor dit van kerkelijke zijde veroordeeld averroïsme;

14 M.Seidlmayer, 'Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus' in: o.c. (zie noot 11), 275.

15 Zie noot 11.

16 E.Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (2e druk; Paris 1952) 691: "il est donc très probable que l'averroïsme de Jean de Jandun est une forme savante de l'incrédulité religieuse et qu'on peut le considérer comme un ancêtre des libertins".

aan de Italiaanse universiteiten is dat in de grond niet anders dan een door medici, en niet door theologen beoefend aristotelisme.<sup>17</sup>

Welnu, uit deze in geen enkel opzicht op de levende menselijke existentie gerichte schoolfilosofie was geen inspiratie te halen voor de dagelijkse dag, temeer daar ze met de kerkelijke leer in conflict was. De humanisten van het eerste uur dachten er niet aan omwille van de filosofie de waarheid van het christelijk geloven in twijfel te trekken. Christus ging Petrarca verre boven Aristoteles, ook al scholden de filosofen op zijn ignorantie, die slechts aan taalschoonheid culturele waarde toekende.

De Franse en Duitse universiteits- en schoolfilosofie was evenmin bruikbaar. Sinds het kortstondig huwelijk van christelijk geloof en aristotelische rationele wetenschap in de albertistische en thomistische syntheses door de veroordeling van een groot aantal aristotelische stellingen in 1277 ontbonden was, was er een splitsing in denkrichtingen ontstaan.<sup>18</sup> Deze was allerminst gunstig voor het handhaven van de geestelijke eenheid van denken en geloven, die het leergezag voorstond als uitdrukking van de fundamentele kosmische harmonie waarin God èn scheppend èn openbarend als alles tot zich trekkend middelpunt aanwezig was. Er waren er die terugkeerden naar de traditionele denkpatronen van het augustinisme. Anderen probeerden tegen de historische situatie in de thomistische synthese voort te zetten of aan te passen, maar een heel belangrijke groep gaf principieel de verzoeningspogingen op, sceptisch gestemd ten aanzien van de kracht van de rede op het vlak van de metafysiek en de natuurlijke godsleer. Nieuwe werkerterreinen lagen open waar geen conflict met de theologie mogelijk was. De speculatieve logica ontwikkelde nieuwe categorieën om de functies van de termen in de grammaticale zin in hun veelvoudigheid te doorzien, zonder dat men zich zorgen maakte over de zijnsgronden van het menselijk oordeel, waarin die termen voorkwamen. Daarnaast ging ook de aandacht naar de natuurfilosofie, waar nieuwe inzichten de weg effenden voor de ontwikkeling van de experimentele, mathematisch verwerkte natuurwetenschappen.

Maar voor de nieuwe mensen van de steden, speciaal van het belangrijke centrum Florence, bood ook deze ontwikkeling geen uitzicht. Aan het einde van de veertiende eeuw ging hun interesse vooral uit naar de opbouw van de staat, naar de handhaving van de republikeinse vrijheid tegenover de dreigende expansie van de Visconti-tirannen vanuit Milaan over heel Noord- en Midden-Italië. Er is een belangrijk moment aangebroken, beslissend voor de toekomstige geestelijke ontwikkeling van het humanisme. In de uren van gevaar weten de Florentijnen het klassicistische, politiek en sociaal niet-geëngageerde, esthetiserende humanisme van het eerste uur om te buigen naar een nieuwe burgerlijke vorm, geconcentreerd

---

17 P.Kristeller, *Die italienischen Universitäten der Renaissance* (Schriften u. Vorträge des Petrarca-Instituts, Köln I) (Krefeld 1953). B.Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Firenze 1958).

18 Zie naast de gebruikelijke handboeken ook de fraaie synthese van D.Knowles, *The evolution of medieval thought* (London 1962), part V: 'The Breakdown of the Medieval Synthesis', 291-336.

op het vaderland, actief politiek geïnteresseerd ten dienste van het gemeenebest, tot verdediging van de vrijheid.<sup>19</sup> Het burgerlijk leven, het gezin, de voorrang van het actieve politieke leven boven dat van de solitaire contemplatieve geleerde, de vervanging van het Romeins imperialistische ideaal door dat van het republikeinse vrije Rome, de nutteloosheid van filologische disputen zonder maatschappelijke betekenis, het zijn alle themata die voortvloeien uit de nieuwe burgerlijke oriëntatie van het humanisme te Florence na 1400. (Al dient met goed te beseffen, dat met "burgerlijk" de denkwereld wordt aangeduid van de bovenlaag van grote kooplieden en producenten, wier economische, sociale en politieke ambities beslist niet samenvielen met die van het kleine volk!).

#### 4. DE HUMANISERING VAN HET CHRISTELIJK DENKEN

Als die burgerlijke vrijheid bevochten en geconsolideerd is, komt de aandacht in de tweede helft van de vijftiende eeuw weer vrij voor de religieuze problematiek van het eerste uur.<sup>20</sup> De humanistische jacht op klassieke handschriften had menig vergeten traktaat of briefverzameling weer aan het licht gebracht. De kennis van de verschillende moraal- en religiesystemen werd er sterk door uitgebreid, en dit liet niet na de tot dan toe exclusieve positie van het christelijk systeem aan te tasten. Dit moest zich meten met stoïcisme en epicurisme, met ideeën omtrent Gods openbaring in de oude wereldgodsdiensten, voorafgaande aan de openbaring in Christus binnen de joodse gemeenschap. En zoals in de dertiende eeuw een synthese met het aristotelisme was beproefd, zo diende nu deze nieuwe kennis geïntegreerd te worden in het christelijk geloof. Dat kon te gemakkelijker geschieden, omdat de nieuwe historische dynamiek en het stuk breken van de thomistische synthese op de kerkelijke veroordelingen de aandacht reeds lang van een speculatief-dogmatisch christendom had afgewend. En bovendien, de realistische, pragmatische, rationele denkwijze van de stadsburgers stond vreemd tegenover die van theologen en filosofen. Zij bouwden aan een eigen verwoording van het christendom, in het licht van de historische ontdekkingen van de humanisten.

In hun nieuwe a-dogmatische openheid van geest blijken zij gevoelig voor een ander waarheidsbegrip dan dat van het naturalistisch aristotelisme. Petrarca en Boccaccio, Salutati en Ficino voelen dichtertlijk aan, dat de werkelijkheidsgraad van mythologieën en poëmen verwant is aan die van de bijbelse woorden, en dat een logisch-formalistische methodiek hier geen toegang heeft. De bijbel is hun het hoogste gedicht, theologie is poëzie over God. De gefigureerde spreekwijze van heidense

19 Aldus de these van H. Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance* I-II (Princeton 1955), waarop overigens verschillende kritische reacties gekomen zijn, o.a. van W. Ferguson en M. Seidlmayer.

20 E. Garin, *Der italienische Humanismus* (Bern 1947), wil vooral de humanistische levensbeschouwing als interpretatie van de mens in het actieve burgerlijke leven naar voren brengen, maar constateert toch: "Wanneer het gehele vroege humanisme (in Italië) zich voordoe als een verheerlijking van het burgerlijk leven, van het vrije opbouwen van een aardse staat door de mens, dan wordt het einde van de vijftiende eeuw gekarakteriseerd door een duidelijk zich richten op een wereldvlucht, op een beschouwelijkheid" (92).



dichters en religieuze denkers is in overeenstemming met het taalgebruik van de Heilige Schrift. In al deze teksten ligt één zelfde waarheid verhuld, die het verstand wel kan benaderen, maar die slechts de liefde omvat, en die in Christus tot volledige manifestatie kwam. Zo is er één godsdienst in veelheid van riten, en het blootleggen hiervan kan het bloedvergieten-in-Gods-naam definitief verleden tijd maken, en de wereldharmonie nabij brengen<sup>21</sup> die staat in het teken van de waardigheid van de mens.

Een andere belangrijke component van de nieuwe mentaliteit is het beginnend vermogen om te denken in historisch perspectief. Ook kerk en christendom ondergingen deze onderdompeling in de geschiedenis, en het daarop vallende licht bereikte de toeschouwer niet langer in ongebroken rechtlijnigheid. Er ontvouwde zich een spectrum van kleuren, die nooit vermoed vóór het christelijk alomvattend wit aanwezig bleken en er dus mee verzoend moesten kunnen worden, en het in beginsel reeds waren. Zonder het christendom als eindopenbaring Gods aan te tasten, ondernamen de Florentijnse denkers pogingen om tot een filosofische concordantie te komen van alle religie- en moraalsystemen ter wereld. Het komt niet tot een doctrinele controverse met de scholastiek. Het humanisme ontwikkelt in het geheel geen nieuw samenhangend theoretisch systeem. Maar het verschuift de accenten, ook in de discussie over God, ziel, providentie, predestinatie, vrije wil en onsterfelijkheid naar de rol van de mens. De richtinggevende belangstelling is die voor het begrijpen, rechtvaardigen en activeren van het vrije menselijke initiatief in de wereld, óók op het godsdienstige vlak.

Zo onderscheiden de historici op het stuk van de religie twee grondtrekken in het Italiaanse humanisme.<sup>22</sup> Ten eerste is er de erkenning van de civiele functie van de godsdienst. De bijbel bevat óók de boodschap voor aards geluk, voor positieve waardering van de arbeid, een aansporing tot wereldverbetering als voorbereiding op de hemelse gemeenschap. Vervolgens treedt duidelijk een begin van theoretische tolerantie naar voren. Het is goed te onderstrepen, dat de humanisten niet denken in termen van vreedzame coëxistentie van verschillende religies, onder erkenning van de bestaande verschillen en van de onderlinge onherleidbaarheid. Het grondpatroon van hun harmoniseringsoperaties is de overtuiging, dat alle vormen van religieus geloven in de mensheid fundamenteel één zijn. De open instelling van sommige Griekse en Latijnse kerkvaders helpt hen hier, en bij vele humanisten keert de uitspraak terug: alle waarheid is uit God.<sup>23</sup> Hij is het centrum van al wat is, en zo is niets dichterbij of verderaf. Alle

---

21 Nicolaas van Kues, *De pace fidei*, is in dezen in het noorden het bekendste werk. Zie A.G.Weiler, *Nicolaas van Kues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie* ('s-Hertogenbosch 1964); zie in deze bundel 127-142. B.Decker, 'Nikolaus von Kues und der Friede under den Religionen' in: *Humanismus, Mystik und Kunst der Welt des Mittelalters* (2e druk; Leiden 1959) 94-121. M.Seidlmayer, "'Una religio in rituum varietate'". Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues', o.c. in noot 11, 215-272.

22 Abbagnano, a.c.

23 "Omnis veritas a Deo...Nullum verum extra Deum". Coluccio Salutati aan Fra Giovanni da S.Miniato. Zie Mestwerdt, o.c., 37-38. Seidlmayer, *Wege und Wandlungen des Humanismus* (zie boven noot 11), 282. A. Renaudet, 'Autour d'une définition de l'humanisme', 51. Het is

religieuze systemen zijn uitgegaan van de éne waarheid, zijn uitstralingen van de éne zon, en culmineren in de openbaring in Christus.

Bij sommige theoretici voert dit inzicht tot een universalistische godsdienst-idee, waarin niet alleen de dichters/theologen van de Griekse en Romeinse voortijd, maar ook de godsdiensten van Chaldeeërs, Perzen, Indiërs en Egyptenaren tot en met de joodse kabbala bestudeerd worden in het perspectief van de éne filosofische alomvattende religie, die te harmoniseren is met het christendom. Maar ook op het ethische vlak heeft deze universalistische stemming haar weerslag. Onder de indruk van de menselijkheidswaarden van de niet-christelijke moraalsystemen manifesteert zich bij de humanisten een soortgelijk pogen tot het harmoniseren van christelijke en niet-christelijke ethiek, waarbij de eerste wordt aangepast aan de laatste. In dat proces verliest de christelijke moraal de aanspraak op absolute en exclusieve geldigheid die op de autoritatieve kerkelijke interpretatie van de christelijke openbaring stoelde. De visie op de openbaring is immers zelf universalistisch! Niet het geloof *sec*, maar het geloof in samenspraak met de historische manifestaties van niet-christelijke mensheidsidealen vormt de geesten tot een nieuw ethisch denken. De christelijke leer en de praktische eisen zoals die tot dan toe waren geformuleerd treden op de achtergrond. Alleen het zuivere (langs filosofisch-kritische methode ook uitgezuiverde) evangelie kan de normen geven voor de nieuwe niet-leerstellige, niet-systematische innerlijkheid van de vrije, zedelijk-zelfbewuste en verantwoordelijke mens.

Misschien raken deze laatste formuleringen wel aan het meest kenmerkende in de religieus-ethische tendensen van het humanisme. Deze nieuwe mensen hebben geen contact meer met de kerkelijke theologische en filosofische systematiek. Er heerst grote afkeer van de aristotelische scholastiek, die er aanspraak op maakte met haar harde, begrippen-analytische denkmethodieken de inhoud van een gesloten geloofs- en moraalsysteem rationeel precies te kunnen definiëren en door schoolvorming gezagvol te kunnen voorhouden.<sup>24</sup> De christelijke levenspraxis kan hieruit geen inspiratie putten, mede omdat de dialoog ontbreekt met de nieuwe humanistische denkbeweging, die het werelds levensniveau van de christen begeleidt. In moderne terminologie zou men kunnen zeggen, dat de essentialistische en universalistische wetenschapsbeoefening van de scholastiek niet langer beantwoordde aan de in nieuwe dimensies gestelde existentiële behoeften van de burgerlijke, door humanisten spraakzaam geworden, verstedelijkte particuliere samenlevingen en de machtige individualistische, leidinggevende elite.<sup>25</sup>

Natuurlijk heeft dit wegvallen van de traditionele binding aan het oude gezag ook menigmaal ongunstige gevolgen gehad. Godsdienstige onverschilligheid of

---

opmerkelijk, dat bijvoorbeeld de Nederlandse *Nieuwe Katechismus* (Hilversum 1966) bij de bespreking van de wereldgodsdiensten naar deze gedachten terugkeert, daarbij verwijzend naar Thomas van Aquino en Ambrosius: "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est" (35, 36, 43).

24 Seidlmayer, *o.c.*, 291-292.

25 A.G.Weiler, 'Humanisme en scholastiek in de Renaissancetijd', *Annalen van het Thijmgenootschap* 51 (1963) 307-334; zie in deze bundel 51-74.

uitgesproken heidendom en antikerkelijkheid zijn de niet-bedoelde verlengstukken van de nieuwe benadering van het godsdienstvraagstuk. Maar er zijn zeer positieve resultaten bereikt, die de theologie en het daardoor geïnspireerde christelijk leven nieuwe wegen wezen. Het introduceren van de literair-kritische, filologisch-historische methoden van onderzoek in de theologie doorbrak daar het systeemdenken in de richting van een heroriëntatie op de oerbronnen van het christelijk geloven. Heilige Schrift, apostolische traditie, kerkvaders en concilies van de eerste eeuwen komen, ontdaan van het slib van de verduisterende tussentijd, in nieuwe edities of handschriften ter beschikking. Er is een grote neiging over de scholastieke periode heen te springen als over een periode van barbarij in de taal en haarklovende syllogistiek in het denken, terug naar de christelijke begintijd, met zijn culturele zuiverheid van de kerkvaderlijke geschriften, met zijn nabijheid tot het evangelie, en de werkzame algemene *consensus* van de gelovige gemeenschap in het vaststellen van kerkelijke verordeningen.

## 5. HET NOORDELIJK HUMANISME

Deze opbouwende richting is vooral door het noordelijk humanisme aan de oude kerk ten goede gekomen.<sup>26</sup> Het geestelijk milieu was in Noord-Europa voorbereid door de gepersonaliseerde, praktische vroomheid van de Moderne Devotie die, wars van de hoog-speculatieve mystiek en de systematische theologie, de nadruk had gelegd op de persoonlijke levensovereenstemming met Christus in goede werken en deugdzaam leven. Deze tendens tot verinnerlijking van het religieuze leven, en de aandacht voor de menselijke wilsprestatie in de opbouw daarvan, liep parallel met de religieus-ethische componenten van het Italiaanse humanisme. De filologisch-kritische methoden, die de humanisten ontwikkeld hadden om hun klassieke auteurs in zo zuiver mogelijke vorm te kunnen genieten, werden hier – deels in het voetspoor van Laurentius Valla – dienstbaar gemaakt om de geliefde bronnen van christelijke vroomheid, bijbel en kerkvaders, beter toegankelijk te maken.<sup>27</sup> Zo bevorderde het humanisme in het noorden in eerste instantie een versterkte bijbels-praktische heroriëntatie van het christelijk leven, die vorm krijgt in een experimentele leken-theologie, opgebouwd in duidelijke confrontatie met het systematische wets- en ordedenken van de scholastiek. Ook het religieus universalisme van het Florentijns platonisme werkt hier door en brengt bij sommigen een relativering van het absolute karakter van priesterschap en dogma en een spiritualisering van de sacramenten, bij mannen als Konrad

26 L. Spitz, *The religious Renaissance of the German humanists* (Cambridge Mass. 1963). Met voorzichtigheid dient men het werk te hanteren van H. Enno van Gelder, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism* (2e druk; Den Haag 1964).

27 E. Rice jr., 'The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his circle', *Studies in the Renaissance* 9 (1962) 126-160, met o.a. appendix: 'Patristic-editions published by Lefèvre d'Étaples and his circle, 1499-1520'.

Celtis, Johannes Reuchlin en Mutianus Rufus. In het algemeen gesproken kan men zeggen, dat de openbaringsgegevens niet zijn weggewerkt, maar dat de nadruk ligt op de zedelijke handelingswil, die zich naar innerlijke God nabije wetmatigheid ontplooit. Niet langer is het ideaal een gehoorzaamheidsgodsdienst, die leeft van het kinderlijk overgegeven volgen van goddelijke en kerkelijke wetten of waarheden die van buitenaf op de mens toetreden. De institutionele aspecten van de kerk, haar organisatie, haar gezagsuitingen, hebben geen speciale aandacht meer in deze toelichting op een uit de mens zelf opstijgende godsdienstigheid. Erasmus' *Enchiridion militis Christiani* is zo wel beschreven als een *Introduction à la vie dévote* voor de humanist.<sup>28</sup> In zijn kringen wordt de roep om een meer religieuze kerk, een minder bijgelovige cultus, een meer evangelische spiritualiteit, een meer op het woord Gods gecentreerde theologie het duidelijkst als christelijk-humanistische eis gesteld. Het evangelisme van zoveel middeleeuwse hervormingsbewegingen krijgt nu door het humanisme een nieuwe dimensie en een nieuwe methodiek. En de inzet voor een christelijke levensvernieuwing gaat gepaard met een steeds radicaler zich afzetten tegen de heersende denkpatronen, die als een flamboyante woekergroei de oorspronkelijke eenvoud van de kerk verduisteren. Filologisch-methodische en religieus-ethische kritieken tegen kerkelijke vorm, kerkelijke wetenschap en kerkelijke praxis gaan bij de noordelijke humanisten hand in hand.

Deels mondt hun streven uit in een nieuwe hervormde kerk, los van Rome. Deels blijft het daar binnen werkzaam in de milde figuren van de katholieke reformatie. In beide confessies vertegenwoordigen zij het "rekkelijke" standpunt van de tolerantie en de religievrede.

Het humanisme van de renaissance als expressie van de nieuw verworven vrijheid is de ideologie van de mens op weg naar ontvoogding. Dit ontvoogdingsproces heeft na de Franse revolutie en mondiale oorlogen, na industriële en technische revoluties een punt van bijna totale hoogte bereikt. De natuurwetenschappelijke, mathematisch-elektronische bestuurbaarheid van de wereld plaatst de mens in een situatie van opperste zelfdeterminatie, waarvan hij de uiterste gevaarlijkheid in een gescherpt historisch bewustzijn beseft. Maar voogdij is niet meer te verdragen en heeft geen functie meer. De mens bepaalt zelf zijn weg.

Zal daarbij zijn oog open blijken voor de betekenis van het humanistisch denken, dat de universele wereldharmonie slechts realiseerbaar acht langs het verinnerlijkt persoonlijk ethisch leven van de enkeling? Het christendom doet er niet goed aan de discussie met de humanistisch denkende mensen van nu uit de weg te gaan. Zij zijn kinderen uit eigen schoot geboren, die vanuit een nieuw menselijk leven zich ontworstelden aan het ouderlijk dogmatisme, de gezagscultus en de systeemdwang. In hun ogen zijn dit wezenlijke hinderpalen voor de vrede

---

28 L.Halkin, 'La "Devotio Moderna" et les origines de la Réforme aux Pays-Bas' in: *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle* (Paris 1959), verwijzend naar J.Dagens.

in het geloof, die èn zij èn de ouders beiden willen tot heil van heel de mensheid. Het verwijderen van de hekken van de orthodoxie behoeft niet in strijd te zijn met een oprecht evangelisch christendom. Gezien de oorsprong hebben de religieus-ethische humanistische inzichten binnen de kerk een functionele plaats. De wederzijdse dialoog zal moeten uitmaken, hoe dan toch de specifiek-christelijke uitgangspunten van menselijke zonde, goddelijke genade en verlossing in Christus ongebroken kunnen blijven staan.<sup>29</sup>

---

29 Cf. Seidlmayer, *o.c.*, 294.



## 5. CHRISTENDOM EN HUMANISME IN DE ITALIAANSE RENAISSANCE-PEDAGOGIEK<sup>\*1</sup>

De noodzaak van een nieuwe antropologie, die het burgerlijke, individualistische mensbeeld van de moderne tijd zal moeten vervangen door een communautaire en mondiale visie, wil de westerse cultuur niet ten onder gaan aan een ontspoord vrijheidsdenken, doet zich in het derde en vierde kwart van de twintigste eeuw zo sterk gevoelen, dat de herkomst van dit individualistische mensbeeld grondig moet worden onderzocht. Sinds Burckhardt geldt de renaissance-periode, grofweg de tijd tussen 1300 en 1600, als het tijdvak dat bij uitstek gekenmerkt wordt door de geboorte van "het individu", door de ontdekking van de mens van zichzelf, van de natuur en de geschiedenis. Die periode wordt gezien als een tijd waarin de actief en bewust levende mens natuur en geschiedenis leerde erkennen als door hem in individuele verantwoordelijkheid te bewerken terreinen, waarvan de grondpatronen niet op voorhand vaststonden, maar telkenmale opnieuw door hem ontworpen moesten worden om een *vita felice* te verwerkelijken, hier en nu. Dit beeld van de renaissance-mens beantwoordde aan het levensgevoel van een bepaalde groep "moderne mensen" van de tweede helft van de negentiende eeuw en van de twintigste eeuw en zij plachten zich ermee te identificeren. Het afscheid uit de middeleeuwse anonimiteit, uit het benauwende groepsexclusivisme moest door elkeen voltrokken worden, die in persoonlijke creativiteit wilde meespelen in het spel van individuele partners, elk voor zich.

Maar de grenzen van de mogelijkheden tot individualistisch manipuleren van natuur en geschiedenis zijn – voorlopig? – bereikt, naar het schijnt. Velen zijn van mening, dat deze individuele vrijheid aan banden gelegd moet worden, minstens door *planning* op elk daarvoor geschikt geacht niveau. Niet alleen op dat van de nationale of internationale economie, maar evenzeer van het sociale en culturele leven. Collectivisme en individualisme moeten in een nieuwe synthese worden samengebracht, wil het leven ook na het jaar 2000 mogelijk blijven voor de enorme aantallen mensen die geconfronteerd worden met samenlevingsproblemen van mondiale omvang. Welk opvoedingsideaal staat de pedagogische leiders van het westelijk halfmond voor ogen bij het prepareren van jonge mensen voor deze nieuwe taken? En hoe steekt dat af tegen wat de nieuwe tijd bezielde, waarvan het afscheid definitief lijkt?

---

\* Eerder verschenen in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 59 (1978) 21-36.

1 Naar aanleiding van het werk van Gregor Müller, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motiven – Quellen* (Wiesbaden 1969).

Voor christenen komt er bij deze vragen naar een nieuwe antropologie, een nieuw humanisme, altijd een vraag extra bij. Wat was in dat alles de rol van het christendom, en wat zal die in de toekomst kunnen zijn? Het historisch onderzoek speelt bij deze eigentijdse vraagstukken een eminent belangrijke rol. In dat onderzoek kan immers tot uiting komen, hoe in een vroegere structuurverandering van de westerse samenleving de krachten van christendom en humanisme, van profane en religieuze opvoedingsidealen op elkaar hebben ingewerkt, hoe de verschillende verantwoordelijke denkers deze problematiek hebben benaderd, wat hun motieven waren, wat hun eigen band was met het voorafgaande en nabije verleden, dat wil zeggen met de "middeleeuwse" periode en de daarin geldende antropologie, en vooral ook hoe de uiteindelijke doeleinden werden gesteld die de toenmalige opvoeders gerealiseerd wilden zien.

Gregor Müller heeft op fundamentele wijze en met grote kennis van gedrukte en ongedrukte bronnen de Italiaanse renaissance-pedagogiek doorgelicht op haar fundamentele drijfveren, en ons een synthese geboden die tot heden zeer gemist werd. Het werk verdient alle lof voor de zeer grote volledigheid in de materiaalverzameling, en voor de methodische bewerking ervan. Toch roept Müllers beoordeling van mensen en theoretische standpunten bij de lezer af en toe vraagtekens op. Want in dat werk zijn een aantal waarde-oordelen over de besproken historische auteurs en hun standpunten mee opgenomen, die om explicitering en kritische evaluatie vragen. Müllers werk stelt degene die het bespreken en schatten wil voor problemen van theoretische aard, die niet tot de eenvoudigste behoren van het terrein van de wetenschapsfilosofie. Ik wil proberen zowel de wezenlijke punten van Müllers betoog weer te geven, als ook mijn kritiek op zijn uitgangspunten in dit onderzoek verwerken.

Müllers *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance* is opgebouwd uit twee delen. Het eerste bespreekt de christelijke en wereldlijke pedagogiek in het humanisme van de Italiaanse renaissance, het tweede de waardering van ethos, kennis en religie, waarin de grondconceptie van de *studia humanitatis*, kernpunt van het humanistisch onderwijsprogram, aan de orde komt. Een uitvoerig overzicht van bronnen en literatuur geeft de fundamenteen weer waarop Müllers studie is gebaseerd.

Hoofdthema van Müllers onderzoek zijn de geestelijke grondslagen van de renaissance-pedagogiek, zoals die in Italië bij de typische woordvoerders van de *educazione cristiana*, zoals Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Vittorino da Feltre, Maffeo Vegio en die van de *educazione morale-civile*, zoals Pier Paolo Vergerio, Leonardo Bruni, Enea Silvio Piccolomini, Leon Battista Alberti, aan de orde zijn. De schrijver komt tot de conclusie, dat het mensbeeld dat aan de toenmalige vormings- en opvoedingsgeschriften ten grondslag ligt, meestal op de scholastieke antropologie is geënt, en geenszins identiek is met het mensbeeld van de "nieuwe" antropologen als Marsilio Ficino en Pico della Mirandola. Een tweede resultaat van zijn onderzoek acht de schrijver dat hij heeft aangetoond, dat ook de voorstanders van de wereldlijke pedagogiek bijna in alle fundamentele

kwesties zich aan het christendom verplicht weten en de superioriteit van de christelijke opvoeding erkennen.<sup>2</sup>

Müller laat eerst de woordvoerders van de *educazione cristiana* aan het woord. Bij Petrarca is geen tegenstelling te constateren tussen *humanus* en *christianus*. Wereldbeschouwelijk gesproken is Petrarca's opvatting over opvoeding christelijk te noemen.<sup>3</sup> Ook Salutati behoort in filosofisch-theologisch opzicht en als godsdienst- en moraalpedagoog nog geheel tot de middeleeuwen, terwijl hij toch als denker over opvoedingskwesties tot de typische humanisten gerekend moet worden, voor wie vanuit het begrip *humanitas* zelf de *studia humanitatis* en de *studia divinitatis* natuurnoodzakelijk bijeen horen.<sup>4</sup> Ook de beroepspedagoog Vittorino da Feltre dacht in die richting, zoals uit een analyse van biografische berichten naar voren komt. Eveneens moet het grote moraalpedagogische traktaat in zes boeken van Maffeo Vegio, de belangrijkste opvoedingstheoreticus van de vijftiende eeuw, *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, volgens de auteur, ondanks de profane tendensen en een onbetwistbaar overwicht van antiek gedachtengoed, als een christelijk opvoedingsboek beschouwd worden.<sup>5</sup> Silvio Antoniano is met zijn werk *Del' educazione cristiana dei figliuoli* (1584) 'schrijvers kroongetuige voor het humanistische levensideaal van de christelijke opvoeding, waarop dan ook de vroomheidsstijl van Filippus Neri, de jezuïetenpedagogie en de pastoraaltheologische ideeën van Carlo Borromeo hun invloed hebben doen gelden.

Het eigenlijk christelijke in deze opvoedingswijze wordt gekenmerkt door oriëntering op de openbaring, zowel bij het bepalen van het opvoedingsdoel als bij het vastleggen van het takenpakket, derhalve door een bovennatuurlijke of theologische visie op opvoeder en opvoeding. De verschillende formuleringen heeft Müller tabellarisch samengevat.<sup>6</sup> Maar meer inzicht in de bijzondere thema's van de christelijke pedagogiek biedt hij bij de analyse van de denkbeelden van zijn auteurs over de christelijke wet van zonde en genade, met name wat betreft de morele zijde van deze principes bij de opvoeding van de *homo christianus*. Opvoeding is voor hen geen louter natuurlijk werk, maar levenshulp onder bijstand van de genade, waarbij onder invloed van het natuuroptimisme, van de overheersende ideeën omtrent zelfbewustzijn, autonomie en vrijheid, nauwelijks gerept wordt over het erfzonde-probleem. Zelfs bij iemand als Leon Alberti (†1472), die een uitgesproken natuuroptimist was en een theïstisch-naturalistische levensbeschouwing huldigde, heeft de mens voor het bereiken van bepaalde doeleinden nog Gods genade nodig (ook al kan men daarbij denken aan een hulp op het natuurlijke vlak).<sup>7</sup> Bij een ethisch intellectualist als Pico is de rol van de genade echter nauwelijks nog te herkennen. Ook bij Sadoletto worden genade en

---

2 Müller, o.c., 312-320.

3 Müller, o.c., 29.

4 Müller, o.c., 34.

5 Müller, o.c., 42.

6 Müller, o.c., 104.

7 Müller, o.c., 114.

sacrament uit het systeem "uitgeschakeld"<sup>8</sup> en wordt aan de filosofie een bevrijdende werking uit de *ignorantia* toegeschreven. De theoretici van na Trente echter zijn allen uitdrukkelijk ervan overtuigd dat de realiteit van zonde en genade doorslaggevend uitgangspunt is voor alle pedagogische arbeid.

Op verrassende wijze is gebleken, dat de opvoedingstheoretici van de christelijke richting de problemen van hun tijd doordenken in de antropologische categorieën van de middeleeuwse scholastiek. Müller wijst daarom de gangbare, algemeen formulerende uitspraken over de renaissance-ideologie af. Zo bijvoorbeeld de these van A. Buck: "Das Selbstbewußtsein des Renaissance-Menschen kennt die Erbsünde nicht. Der Mensch der Renaissance ist getragen von dem Vertrauen auf seinem Willen und dessen natürlichen Neigung zum Guten. Daher glaubt er, daß er aus eigener Kraft ein tugendhaftes Leben führen kann, wozu ihm die antike Moralphilosophie den Weg weist".<sup>9</sup> Naar Müllers gefundeerd inzicht kan deze formule alleen waar zijn voor Pico della Mirandola, Alberti en Sadoletto als profane pedagogen en vooral filosofisch ingestelde opvoedingstheoretici.

Ook studie van andere themata brengt Müller tot dezelfde conclusie. Onder het hoofd 'Gnade und wissenschaftlicher Fortschritt' bespreekt hij de bewering van enige pedagogen, dat een door Gods genade gereinigd hart in bijzondere mate voor de wetenschap en de studie gedisponeerd is<sup>10</sup>, een gedachte die oorspronkelijk in het Italiaanse humanisme maar spaarzaam te vinden is, maar die langzamerhand weer boven komt naarmate men weer overtuigd werd van de noodzaak van een specifiek christelijke opvoeding. Opvoeding staat voor deze lieden in het perspectief van de genade-orde. Het bovennatuurlijke einddoel van de mens is ook bepalend voor de pedagogie. De genade is eerste principie bij alle zoeken naar de waarheid. Müller stelt derhalve vast: "bij hun voorstellingen over de saamhorigheid van natuur en genade denken de woordvoerders van de *educazione cristiana* in middeleeuwse categorieën".<sup>11</sup>

Het spreekt dus welhaast vanzelf dat bij deze auteurs ook het gebruik van en de waardering voor de bijbel zeer hoog zijn, maar deze staan voornamelijk in dienst van de verzedelijking van het leven. De woorden, voorbeelden en parabels van Jezus worden naar verhouding weinig geciteerd. Meer eigentijds is, dat ze tenslotte ook zeer open staan voor buiten-christelijk gedachtengoed. Een onmiskenbare trek naar universalisme kenmerkt immers ook de contemporaine filosofie. Dit overnemen van antiek denken was er weliswaar ook volop in de middeleeuwen, maar in de renaissance wordt dit theoretisch gerechtvaardigd. De humanisten hebben deze openheid bereikt door zich van de particularistische schoolmeningen van de laat-middeleeuwse theologen af te keren en zich tot de meer naar de wereld openstaande kerkvaders te wenden, zoals Justinus, Tertullianus, Clemens van Alexandrië met de idee van de *Logos spermatikos*, en Augustinus met zijn christelijk cultuurprogram *De doctrina christiana*. Ook Cassiodorus,

8 Müller, o.c., 119.

9 Müller, o.c., 123.

10 Müller, *ibidem*.

11 Müller, o.c., 128.

Johannes van Salisbury, Hugo van St.-Victor, Roger Bacon en Thomas van Aquino huldigen allen op hun eigen manier een of andere theorie over de verhouding tussen de profane en de sacrale wetenschappen. Uiteindelijk wordt het veelal zo gezien, dat de christelijke waarheid de enige is die alle profane wijsheid als deelwijsheid in zich bevat, maar er zijn ook omgekeerde meningen. Belangrijk is in de humanistentijd de concordantiegedachte of de consensusleer ten aanzien van de verschillende leerstellingen in en buiten het christendom, die vooral bij de a-dogmatische Pico naar voren komt.<sup>12</sup> Men komt zo tot de idee van de *philosophia perennis*<sup>13</sup>, die gelijk staat met het *omnis veritas a Deo*.

Müller komt tot de conclusie, dat betwijfeld moet worden, dat het humanisme van de contrareformatie slechts daarin zou bestaan, "het hele christendom met klassicerende tonen en kleuren te garneren", of dat het humanisme "een autonome, voor zich zelf (of: naar zich zelf toe) bevrijde mens zou hebben willen vormen", zoals Eugenio Garin het formuleerde. Müller stelt daartegenover: "niets is het echte humanisme van de Italiaanse renaissance vreemder – een uitzondering vormde Leone Battista Alberti – dan de autonomie-gedachte".<sup>14</sup>

Als tegenvoetters van de vertegenwoordigers van de *educazione cristiana* worden dan werken van enige typische woordvoerders van de *educazione morale-civile* onderzocht. Als eerste wordt Pier Paolo Vergerio (1370-1444) geanalyseerd, de eerste ons bekende pedagoog uit de renaissance-tijd, die een systematische verhandeling schreef over de vrije kunsten in samenhang met een veelomvattende opvoedingsleer. *De ingenuis moribus et liberalibus studiis*, geschreven tussen 1400 en 1402, legt een bijzondere nadruk op de fysieke en militaire opvoeding, verklaarbaar uit de nauwe betrekkingen die Vergerio had tot het hof van de Carrara's te Padua. Uit dit werk en uit zijn brieven komt volgens Müller als opvoedingsideaal naar voren de naar geest en lichaam krachtige mens. *Ingenui mores* zijn voor Vergerio geslachtelijke onthouding, maathouden in spijs en drank en slaap, eerbied voor de ouderdom, bescheidenheid en hoffelijke omgangsvormen. Het gaat alles niet uit boven wat andere pedagogen uit die tijd hebben geëist. De ethica, in de vorm van een populaire Stoa-filosofie, voegt zich als wetenschap bij de andere vrije kunsten om de rechte levenswijze te leren voor de *homo civilis* in de *vita activa*. De theologie treedt daarbij echter niet op. Vergerio's bronnen zijn Plato, Quintilianus, Tacitus; slechts tweemaal wordt een christelijke tekst geciteerd.

Ook bij Leonardo Bruni Aretino (1369-1444) is volgens Müller nog slechts een *dürftiges* christendom te vinden. Hij karakteriseert de historicus, filoloog, pedagoog en staatsman uit Arezzo als een radicale humanist, die eenzijdig antikiserend slechts op taalbeheersing en stilistische vorming, op filologie en literaire kennis, op de antieke levensfilosofie en ethiek bedacht was. Heel zijn natuurlijke moraalleer komt voort uit Plato en Aristoteles, al zijn klassieke kerkvaders niet afwezig.

12 Müller, o.c., 158.

13 Müller, o.c., 160.

14 Müller, o.c., 163.



Een derde getuige, Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464), moet op grond van zijn boek *De liberorum educatione* wel tot de christelijk georiënteerde pedagogen gerekend worden, hoewel het heldenideaal en het heersertype onder het bijzondere aspect van de *rex literatus* in deze vorstenspiegel speciaal op de voorgrond staan. De specifieke bedoeling is het leveren van een wereldlijke ethische pedagogiek, op christelijke grondslag. Stoïcisme, platonisme, epicurisme gaan samen met het christendom, waarvan de voorrangplaats wordt erkend, maar waarvan de theologen-vorm wordt afgewezen. Ps.-Plutarchus' *De Institutione Traiani*, Aristoteles en Plato zijn zijn bronnen; de Duitsers, "qui poetas despiciunt et theologiam colunt", worden verafschuwd.

Tenslotte Leone Battista Alberti (1404-1472), die volgens Müller de meest eenzijdige, maar ook meest consequente vertegenwoordiger is van de *educazione morale-civile*, de man die het ideaal van de *uomo universale* predikt en belichaamt. Zijn antropologie wordt gedragen door een verloren Aristoteles-woord, overgeleverd bij Cicero: "uomo uno mortal Iddio felice", en gekenmerkt door een utilitaristische levensopvatting, zonder transcendente teleologie. Wetenschap, filosofie en *virtù* zijn gericht op de onmiddellijke dienst aan de mens. Anti-ascetisme, optimistisch naturalisme, pedagogisch optimisme en een dynamische deugdenleer drijven naar de ware *umanità*, het ideaal van het Quattrocento, waarin de religie een heel nieuwe plaats krijgt aangewezen. Voor Alberti is de overgeleverde vorm van de godsdienst vol bijgeloof. De nieuwe godsdienstopvatting moet zich uitdrukken in de eenvoud van de oerkerk, maar vooral ook God in zijn absolute onveranderlijkheid en geestelijkheid laten zien. Gebeden, feesten, priesters zijn daarbij overbodig. Godsdienst wordt hier een *religione virile*, die inhoudelijk hetzelfde is als zijn *virtù virile*. Centraal staat het geloof aan het zelfheerlijke kunnen, gedragen door een soort deïsme in de vormen van een religie van het esthetisch gevoel.

In deze richting gaat ook het denken van Matteo Palmieri (1406-1475), die Müller een van de eigenzinnigste representanten van de Italiaanse humanistische pedagogiek en van het Florentijnse burger-humanisme noemt. De *studia humanitatis* en de *vita politica* gaan hier hand in hand. Deugd, moraliteit, humaniteit, filosofie en algemene vorming staan in dienst van het ideaal van de goed gestructureerde staat. Het *bene vivere* als sociaalpolitieke categorie is gericht op het *bene civile*, de welstand van de onsterfelijke *patria*, moraliteit wordt gelijk aan goed geordend staatsleven. Eerst in de actieve deelname aan het burgerlijk maatschappelijk leven bereikt de mens zijn volkomenheid. Wetenschap en kunst moeten daarop gericht zijn. Eenzame deugd dient tot niets. Müller noemt dit *weltimmanentes-ziviles Denken*, waarin ook kerk en religie slechts functioneel zijn voor politieke doeleinden, en niet als heilsinstrumenten in specifiek christelijke zin worden gewaardeerd.

Twee grote themata houdt Müller dan uit de levensopvatting en wereldbeschouwing van de *educazione morale-civile* over: de affirmatie van natuur en leven, en de verheerlijking van de mens. Hij onderzoekt in een lengtedoorsnede door het tijdvak of en in hoeverre deze pedagogen de stelregels van het natuurlijke (*naturgemäße*) leven in naturalistisch-libertijnse zin, of naar de maatstaf van

de stoïsche *humanitas*-idee, of in aansluiting aan de kerkvaders en bijvoorbeeld St.-Thomas van Aquino hebben begrepen. Het door de renaissance weer opgenomen levensideaal van het *naturgemässe* leven heeft impulsen gegeven voor een nieuwe psychologie en nieuwe waardering voor de menselijke strevingen en driften, voor de biologische waarden en de esthetiek. Een sterk romantische natuurbeschouwing gaat gepaard met een studie van de moraalfilosofie en de geschiedenis als levensverbeterende krachten, maar brengt ook een naturalisering van de godsdienst met zich mee. Interessant is de rationalistische trek die deze natuur-interesse heeft. De humanisten zijn op zoek naar de algemene natuur, niet naar de concrete, historisch bepaalde en veranderlijke menselijke werkelijkheid. Zij filosoferen vanuit een nieuwe inspiratie, waarbij het christendom als grenslijn voor het denken wordt erkend, maar ook het gezag van de antieke auteurs wordt gerelativeerd. Een uitvoerig tekstonderzoek moet inzicht geven in datgene wat de verschillende auteurs verstaan onder *naturam sequi*, als ze spreken over de waardering voor affecten en hartstochten, de noodzaak van een eigen kinder- en jeugdpsychologie erkennen, en hygiënevoorschriften, gezondheidsmaatregelen, lichamelijke oefeningen, gymnastiek, spel en recreatie behandelen. Een tekst van Maffeo (†1485) geeft de meeste duidelijkheid, maar klinkt ook uiterst traditioneel. De in het menselijk hart geschreven natuurwet moet de norm zijn voor het zedelijk gedrag, daar deze de mens innerlijk vrij maakt. "Een vrije mens is degene, die de vrijheid in zijn binnenste draagt, die krachtens de wetten van de natuur vrij is, doordat hij weet, dat deze wet zijn zedelijk gedrag, niet zijn uiterlijke levensomstandigheden moet regelen en dat de maat van zijn verplichtingen niet van menselijke willekeur afhangt, maar van de vaste normen van de natuur (*naturae disciplinis*). Diegenen zijn dus volledig vrij, die volgens de wetten leven. De ware wet echter, het woord van het recht, is niet een wet op tafelen geschreven of in brons gegraveerd, maar in de harten (*mentibus*) en zinnen ingeprent, daar de wijze niet onder de wet staat, maar zichzelf tot wet is. Hij draagt een wet in zijn hart, die de natuur in haar eigen taal daarin heeft geschreven".

Müllers tekstanalyse toont aan dat veruit de meeste pedagogen met het christelijk denken verbonden blijven, en vrij zijn van wat hij noemt overdrijvingen, de *Fehlurteile* en *Irrtümer* van het naturalisme zoals die bijvoorbeeld wel bij Alberti en Campanella tot uiting komen. Zij blijven christelijke aristotelici, gericht op de concrete cultuur van de eigen, zich vernieuwende maatschappij, voor wie het oude gedachtengoed vruchtbaar wordt gemaakt, maar niet als totale wereldbeschouwing overgenomen.

Een dergelijk radicaal naturalisme is veeleer te vinden bij de integrale aristotelici, de averroïsten zoals men die vroeger noemde. Müller geeft een twaalfstal veroordeelde averroïstische thesen weer, en confronteert die met de humanistische ideeën, waarin immers ook zoveel naturalistisch optimisme te vinden is. Veel stellingen lopen parallel, maar toch zijn er wezenlijke verschillen. In de vele traktaten over de *dignitas hominis* blijken de humanisten uit te gaan van de in de mens aanwezige scheppings- en prestatiekracht, de *virtù*, welke idee is ontleend aan de Stoa. De mens kan het geluk in de deugd zelf bereiken, en is daarbij niet

afhankelijk van krachten of genade van buiten. Toch is voor Müller dit beklemtonen van het natuurlijke niet identiek met een zich distantiëren van het christendom. Steeds is hun denken christelijk georiënteerd, hoewel de genade op de achtergrond geschoven is. Terecht wijst de auteur erop, dat deze methode om zich op het wereldlijk-humane vlak te beperken tot een denken vanuit de profane realiteit en het christelijk denken daarbij uit te schakelen, geen uitvinding is van de renaissance. Reeds in de middeleeuwen, deels ook bij de kerkvaders, en zelfs in het oude Griekenland, vinden we een dubbel humanisme: het sofistischeretorisch humanisme dat het metafysische niet onderzoekt en zich concentreert op de eigen vervolmaking (Gorgias, Isokrates, Quintilianus), en een rationeel-theologisch humanisme zoals dat van Socrates, Plato en Aristoteles, dat tenslotte in God de maat van alle dingen ziet. Beide vormen zijn met het christelijk denken verzoenbaar, mits de grenzen van de eigen stellingen in acht worden genomen. Bij de kerkvaders reeds heeft het contact met niet-christelijke cultureel gevormde leken een argumentatie louter uit de rede en de profane natuur noodzakelijk gemaakt. Bij het bekendworden van Aristoteles in de middeleeuwen en het mondig worden van de burgers komt weerom een nieuwe waardering voor de rationele filosofie naar voren. Elkeen weet hoe de uiteenzettingen over de verhouding tussen geloof en weten tenslotte tot schoolvorming hebben geleid. Augustinisme ter rechter-, averroïsme ter linkerzijde, met als synthese albertisme en thomisme: *gratia supponit naturam*, wat neerkomt op de erkenning van de eigen relatieve zelfstandigheid van het natuurlijk-profane levensgebied.

In het kader van deze denktegenstellingen beoordeelt Müller ook de verhoudingen tussen de christelijke en de profane pedagogiek, zodat hij kan argumenteren dat het werken met louter rationele principes op het terrein van de opvoedkunde niet onchristelijk genoemd kan worden. De ontwikkelde profane pedagogische theorie acht Müller acceptabel als deze in overeenstemming is met het christendom, dat wil zeggen er niet expliciet tegen ingaat. Andere bezwaren kunnen dan vervolgens makkelijk worden geëlimineerd. Als in de profane pedagogiek veel christelijk gedachtengoed buiten haakjes wordt gezet, acht Müller dat veelal een methodische kwestie die het wezen van de theorie niet raakt, al zit er ongetwijfeld een stukje secularisering in dit denken opgesloten. De formele en materiële "paganismen" die in humanistische geschriften zijn aan te treffen, zijn minder gemakkelijk te duiden. Is het religieus indifferentisme spelen met vuur, ongepaste vermenging van christendom en heidendom of naïeve onbevangenheid en geleerden-ijdelheid? De humanisten hebben er zelf verschillend over geoordeeld, maar *grosso modo* ziet Müller twee richtingen: één die deze mode een gevaar noemt, één die er slechts onschuldige versierselen in ziet. Het wezen van de pedagogische theorie wordt er veelal niet door geraakt. Ook al zal de *educazione cristiana* de voorrangplaats opeisen voor het denken en argumenteren vanuit het openbaringsgeloof, de theorie van de *educazione morale-civile* is door het ontbreken van dit expliciete primaat niet on-christelijk!

Ook bij het onderzoek naar de waardering van de zedelijke levensvormgeving als doel van de opvoeding, en de rol die daarbij wordt toegekend aan wetenschap en godsdienst, komt Müller tot analoge resultaten, welke een correctie betekenen

op een te rigoreuze anti- of a-christelijke tekening van de renaissancistische levensopvatting. Uit het voorafgaande is reeds gebleken, dat het alternatief: christelijk of profaan, niet geheel adequaat gesteld is. Vraagt men naar de grond-conceptie van de *studia humanitatis* in hun ethisch-vormende functie, dan kan de formulering van die vraag niet zijn: hebben humanistische pedagogen over de ethiek een christelijke of een filosofische opvatting gehad? Of, anders geformuleerd, staat de renaissance-pedagogiek tegenover de middeleeuwse als profaan tegenover christelijk? Analyse van de manier van vraagstelling is noodzakelijk, omdat in het huidige humanisme-onderzoek de neiging bestaat de toenmalige moraal-opvattingen te kenschetsen als "ontmonachisering" van de leek, of als een protest tegen de hiërarchisch-autoritaire ethiek van het conventionele christendom. Müller is van mening, dat er bij de pedagogen zowel christelijke als antiek-filosofische ethiek te vinden is, maar geen nieuwe specifieke renaissance-ethiek, al kan een zwaartepuntverlegging niet worden ontkend en is er zeker sprake van een vergaande, bijna totale moralisering van het christelijk leven. In overeenstemming met de hierboven weergegeven uitgangspunten meent Müller dat het juist is als de profane theoretici de ethische vraagstukken in de opvoedkunde filosofisch behandelen, mits zij deze rationele ethiek maar niet tot een autonome grootheid buiten het openbaringsgeloof maken. Zijn stelling is, dat de meeste renaissance-pedagogen dat ook niet gedaan hebben, en zich open hebben gehouden voor de gegevens van de christelijke openbaring, al noemt ook hij mensen als Valla, Vergerio, Bruni, Plethon en Alberti vertegenwoordigers van een rede-moraal, die *diesseitig*, soms zelf a-christelijk is. Evenzeer geeft hij toe, dat de christelijke autoritaire ethiek in de renaissance aan werkzaamheid heeft ingeboet, maar dat de formules van de nieuwe theoretici, mede op grond van het ontbreken van een christelijke lekenethiek in de voorafgaande middeleeuwen, nog niet zeer duidelijke alternatieven bieden.

De zedelijke levensvormgeving als opvoedingsdoel trekt ook de wetenschappen en de culturele vorming in de richting van wijsheid en praktische levensfilosofie. Het antropocentrisme van het tijdvak, opgewekt door een samenhangende serie van economische, sociale, culturele en politieke factoren, heeft een nieuw waardenscala ontworpen, waarin de moraalfilosofie richtinggevend werkt als leermeester van het leven. Müller stemt echter niet in met Eugenio Garin, waar deze de eerste Italiaanse school als "wereldlijk en revolutionair" karakteriseerde. Tekst-analyse van vele auteurs toont aan, dat de mannen van de renaissance in de gedachtenvorming over voordeel en nut van de filosofie nauwelijks boven het denken van de klassieke auteurs zijn uitgekomen, waaraan dan nog het christelijk voorbehoud wordt toegevoegd. Het was niet de bedoeling van het humanisme "een autonome, naar zich zelf toe bevrijde mens" te vormen, zoals een andere reeds geciteerde formule van Garin poneert – alleen Alberti maakt hier een uitzondering –, zodat de vorming van een autonome moraalfilosofie niet noodzakelijk was. En de vaders van het humanisme zoals Petrarca en Salutati denken over deze dingen net zoals hun late navolgers in de *Spätrenaissance*. Er is geen sprake van een absolute terugkeer naar de antieken, en geen volledige breuk met het christendom. Ook in hun stellingen ten aanzien van het vormingskarakter van



de studie van de geschiedenis, van de antieke auteurs, van de poëzie en de eloquentie wordt geen totaal profaan ideaal geponeerd. Het ethische blijft steeds overwegen, en bijna alle auteurs schatten tenslotte de deugd hoger dan de wetenschap. Weer corrigeert Müller, dat voor de opvoedingsdenkers van de renaissance niet zonder meer gezegd kan worden, zoals Windelband en Heimsoeth deden, dat "kennis van de werkelijkheid weer als eigen doel van het wetenschappelijke onderzoek verschijnt".

De kritiek op de voorgaande periode, vooral op de scholastieke wetenschapsopvatting, moet dan ook gewaardeerd worden vanuit de humanistische visie op de functie van het weten in het kader van het nieuwe vormingsideaal, zonder dat men hier van absolute breuken mag spreken. Het weten wordt gezien als vervolmaking van de persoonlijkheid, en positief worden het weten en de vorming geëngageerd ten bate van de gemeenschap. Ook nu nog wordt de theologie als einddoel en bekroning van de wetenschap erkend, maar de bestaande vormen ervan worden afgewezen. Niet de scholastieke godgeleerdheid met haar aristotelische inslag mag de ereplaats innemen, maar die van de kerkvaders en de Heilige Schrift. Dat betekent echter ook weer niet, dat de humanisten de hele middeleeuwse wetenschapsencyclopedie door een volledig nieuwe willen vervangen. Müller ziet goed in, dat deze mensen zich slechts bezighielden op een vastomschreven terrein van het tot dan toe geldende school- en wetenschapssysteem. Maar op dat terrein wilden zij dan ook via een vernieuwde en verdiepte lectuur van de klassieken een betere levensinspiratie pogen te verwerven dan vanuit de formalistische scholastiek werd aangeboden. Ook hier ging het niet om het herleven van de oudheid, maar om een "Bewältigung der Gegenwart mittels der Antike". Vanwege dat nieuwe expressiemiddel steken overigens heel traditionele ideeën in een nieuw gewaad, en is er wat de grote prestaties van de middeleeuwen aangaat sprake van een vreedzaam naast elkaar bestaan van humanisme en scholastiek (Hassinger). De kritiek op de voorgaande wetenschapsopvatting richt zich tegen de overwoekering van de logica, tegen de monachisering van het christendom, tegen de anti-klassicismistische attitude en de afkeer van de poëzie, maar komt bovenal voort uit een andere taakopvatting. Kennis-verwerving als doel alléén is niet voldoende. Vanaf de dagen van Petrarca zoeken de humanisten de *scientia bene beateque vivendi*, aansluitend overigens bij Seneca en Johannes van Salisbury. Vanuit deze geesteshouding komen tenslotte zelfs de humanisten ertoe de *studia secularia*, inclusief de filosofie, te kritiseren en de morele opvoeding, de ziele-grootheid en het christelijk leven op de voorgrond te plaatsen.

Met instemming citeert Müller dan ook die auteurs, welke in de laatste jaren gepoogd hebben te doen inzien dat niet alleen bijbelse, noordelijke humanisten, maar ook de beste van de Italianen beheerst werden door een verlangen naar verdieping van het traditionele christendom in veranderde levensomstandigheden. Renaissance wil hier wel degelijk ook zeggen zedelijk-religieuze wedergeboorte van het individu door de louterende kracht van de *virtù*. Dit inzicht wordt gedeeld door vertegenwoordigers van beide pedagogische richtingen, met hoogstens hier en daar een klein onderscheid. Wel is er wederom sprake van een accentverschuiving. Overheersend wordt een pragmatisch-ethiserende godsdienstopvatting,



waarin de nuttigheidswaarde van de *religio* als civiele deugd in navolging van antieke auteurs als Cicero en Plato wordt onderstreept. Maar Müller acht het in elk geval onjuist te beweren, dat deze pedagogen alle zonder uitzondering voor een natuurreligie, een confessieloze godsdienst of een universele mensheidsreligie zouden hebben gepleit. Deze universalistische, deels ook nivellerende tendensen zijn tijdens de renaissance wel merkbaar, al vanaf Boccaccio, maar bij de pedagogen van het Italiaanse humanisme betekent *religio* steeds het christendom, en wel als hoogste vorm van alle religies, ongeacht hun hoge waardering voor het natuurlijk-religieuze, en ongeacht het feit dat in het kader van het toenmalige humaniseringsproces hun theologische speculaties graag van een antropologisch voorteken werden voorzien.

Ook hier dus is Müller erin geslaagd voor de renaissance-pedagogie afstand te nemen van de bewering, dat de renaissance een *durchaus profane Bewegung* is (Hashagen, Walser, Garin, Kristeller), al geeft hij toe dat er nieuwe doelstellingen opkomen die geen uitgesproken religieus karakter hebben. Gestalten en vormen van het vroomheidsideaal van deze mensen corresponderen uiteraard met hun inzichten in de functie van de religie. Aan uiterlijke vormen wordt geen grote waarde gehecht, wel aan verinnerlijkte religiositeit, waarbij het echter moeilijk is te achterhalen of het hier gaat om bijbelse vroomheid des harten, om een soort spiritualisme of om een geringschatting van de zichtbare kerk. Uiteraard hebben niet veel auteurs zich hierover uitdrukkelijk uitgesproken, al kan men constateren dat het institutionele en het sacramentele op de achtergrond worden gedrongen. De zedelijke levensvernieuwing blijft het centrale doel. De *litterata devotio* en de verzorging van de *interior homo* zijn daarop gericht, maar bewerken zo ook een vernieuwing van het christendom.

De kernvraag van mijn kritiek ligt nu echter hier: wat is bij het beoordelen van met name de woordvoerders van de *educazione morale-civile* het criterium waaraan getoetst wordt of deze auteurs wel of niet als christelijk mogen worden beschouwd? Het is opvallend, dat Müller niet eerst vaststelt wat hij onder christendom of onder een christelijke theorie verstaat, en toch beweert dat Alberti's religie er een is van deïstische en esthetisch-sensitieve aard. Een eerste kenmerk schijnt te zijn het niet citeren van uitdrukkelijk als christelijk erkende meningen, van de Heilige Schrift of van de kerkvaders.<sup>15</sup> Met instemming citeert hij Schalk, volgens wie de beginselen van de transcendente theologie in Alberti's *Della famiglia* zijn uitgedoofd. Geloof en religie worden bij Alberti nooit geloofhend, maar zijn verbleekt in de totaliteit van de betrekkingen met andere levensaspecten waarin ze nu worden geplaatst. Müller acht het desondanks mogelijk veel van Alberti's beweringen in overeenstemming te brengen met de christelijke leer, maar bepaalde wezenlijke leerstukken ontbreken naar zijn mening. Zo komt bijvoorbeeld Alberti niet klaar met de (leer over de) erfzonde. Deze is volgens Müller ook in zijn gevolgen een *zu eklatante Tatsache*, dan dat een profane theorie er

---

15 Müller, o.c., 184.

ooit in zou kunnen slagen aan dat verschijnsel recht te doen. En in zijn samenvattend oordeel over Alberti komt dan impliciet Müllers opvatting over de enig juiste, d.i. christelijke visie naar voren: "wenn er aber glaubte, wahre *umanità* könnte es auch ohne *divinità* geben, – wir meinen hier spezifisch das Christentum...–, dann liegt hier einer seiner Irrtümer sowie die Quelle gewisser Fehlurteile und falscher moralischer Ansichten. Gerade eine Profan-Pädagogik, sofern von einem Christen für Christen geschrieben, kann nicht umhin, die göttliche Offenbarung und christliche Lehre wenigstens als negative Norm ihrer Erörterungen zu betrachten".<sup>16</sup>

Daarmede is de onderscheidingsnorm die Müller hanteert blootgelegd. Ook elders komt die naar voren. Zo formuleert hij samenvattend<sup>17</sup>, dat er niets tegen is om opvoedingsleerstellingen, voorzoverre zij uitsluitend met rationele principes werken en zich bezighouden met het wereldlijk-burgerlijke takenpakket, als christelijke leerstellingen te klassificeren. "Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die vorgetragenen Lehren im Einklang mit denen des Christentums stehen. Wie nämlich für die christliche Philosophie der katholische Glaube als negative Form (bedoeld zal wel zijn: Norm) zu gelten hat, indem er jene vor Irrtümern bewahrt, so kann auch nur dort von einer christlichen Profanpädagogik die Rede sein, wo diese keine gegen das Christentum verstoßenden Gedanken vorträgt".<sup>18</sup> In zijn beoordelingen sluit Müller zich aan bij de inzichten van opvoedingstheoretici als A.Knauber<sup>19</sup> en E.Feifel<sup>20</sup>. Nu is "openheid naar de wereld" een goede zaak, maar daarmede is nog niets gezegd over de eigen specifieke aard van de christelijke moraal, over de identiteit van de christelijke ethiek. Men kan toch een profane opvoedingsleer niet als christelijk karakteriseren, indien deze geen met het christendom strijdige opvatting verkondigt. Als Alberti's ideeën over de cultus van de deugd: "l'ottimo civilissimo vivere, diventare virtuoso, adoperare la virtù", naar de mening van Müller juist wat dit dynamische karakter ervan betreft samenvallen met de gedachten daaromtrent van Thomas van Aquino, zodat de accentuering van het handelingsaspect geen eigen uitvinding van de renaissance genoemd mag worden, dan is daarmede toch nog niet gezegd, dat Alberti's visie dus christelijk is. Tenminste zou men ook nog moeten onderstrepen, dat bij Thomas een sterk aristotelisch element aanwezig is, en dat kan toch moeilijk specifiek christelijk genoemd worden.<sup>21</sup>

In dezelfde geest wordt ook Francesco Filelfo beoordeeld. Zijn inleiding voor de jeugd in de *civilis philosophia* steunt hoofdzakelijk op antieke bronnen, maar slechts in zoverre als de argumenten van de heidense auteurs "a Christiana philosophia, quae una et verum sapit et honestatem in primis servat, nulla ex parte

16 Müller, o.c., 198.

17 Müller, o.c., 290.

18 Müller, o.c., 298.

19 *Lexikon f. Theologie und Kirche* 7 (Freiburg i. Br. 1962) kol. 1342.

20 'Anthropologische Leitlinien des Konzils und ihre Bedeutung für Erziehung und Katechese' in: *Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit* (Donauwörth 1960). Zie Müller, o.c., 299, noot 22.

21 Zie Müller, o.c., 189-190.

discrepent".<sup>22</sup> Het opvoedingsideaal blijft: "totum curare hominem", niet alleen in de ziel, en niet alleen in het lichaam. Maar zijn pedagogische benadering is naturalistisch, heeft geen oog voor genade en erfzonde, en is derhalve niet vrij van eenzijdigheden, vindt Müller. Toch vindt men bij Filelfo de uitspraak, dat alleen de christenen de ware wijsbegeerte bezitten, en dat het Oude en het Nieuwe Testament boven alle (profane) waarheid gaan<sup>23</sup>, en ook deze vertegenwoordiger van de *educazione morale-civile* wordt dus in zijn profane opvoedingsleer als niet onchristelijk beschouwd.

Het probleem van de autonome fundering van moraal en opvoeding is bij de humanisten onvoldoende doordacht, maar men kan zich afvragen of bij Müllers kritische beoordelingen van renaissance-auteurs toch ook niet een eigen theologische bevangenheid meespeelt, die verduisterend werkt. Müllers criterium is duidelijk thomistisch. Daar waar geen expliciete tegenstelling bestaat tussen "natuur" en "genade" en alles wat met deze sleutelbegrippen kan worden aangeduid, zowel aan theorie als aan praktisch handelen, is impliciete overeenstemming aanwezig. Juist deze these werkt verduisterend, als het er om gaat de eigen identiteit van beide terreinen te omschrijven. Ook de in het Oude en in het Nieuwe Testament ontwikkelde zedelijke normen zijn vol van bepaalde historische situaties, in praktisch handelen ontstaan ethisch besef, dat opgenomen werd in de articulatie van een visie op de moraal vanuit het openbaringsgeloof. Op dezelfde manier hebben de kerkvaders en ook Thomas van Aquino stoïcijnse en aristotelische ethiek in een christelijke context ingevoegd. Alfons Auer, die in een bespreking van Müllers werk hierop opmerkzaam heeft gemaakt<sup>24</sup>, wijst op de beoordelingsmoeilijkheden die deze historische verwerking van christelijke inspiratie met zich mee brengt, zowel nu als in de dagen van de renaissance. "Die Humanisten spürten genau, daß Antike und Christentum in material-ethischer Hinsicht sich kaum voneinander unterscheiden. Durch die geschichtliche Entwicklung waren aber antikes Weltethos und christliches Heilsethos (letzteres vor allem in den Traktaten von den göttlichen Tugenden, vom Gebet und vom Kult artikuliert) so sehr in eins verschmolzen, daß der ausdrückliche Rückgriff auf die stoischen Ethiker in der Renaissance als kirchlich bedenklich empfunden wurde. Auch G.Müller spricht von einer Aufgabe "der jahrhundertealten, spezifisch christlichen Moraltradition" (338). Heutige Moraltheologie wäre vielleicht im Urteil etwas zurückhaltender; sie ist daran, die hermeneutischen Grundfragen wieder schärfer herauszuarbeiten. Sie kommt allmählich zu einer klareren Auffassung über die Autonomie der Moral und über die Bedeutung der christlichen Botschaft für die Moral. Auch die Humanisten waren auf der richtigen Spur, wenn sie die Motivkraft der evangelischen Grundlehre und des Beispiels Christi – gelegentlich wurden freilich Beispiele aus dem antiken Heidentum massiv bevorzugt – hervorhoben, die korrigierende Funktion der christlichen Verkündigung gegenüber der

---

22 Müller, *o.c.*, 205.

23 Müller, *o.c.*, 210.

24 A.Auer, 'Christentum und Humanismus. Zu einem Werk von Gregor Müller', *Theologische Quartalschrift* 151 (1971) 163-166.

heidnisch-antiken Ethik wenigstens andeutungsweise erkannten und die "Integration von Religion und Leben" (66) anstrebten".<sup>25</sup>

Müllers boek heeft de culturele continuïteit in het pedagogische denken van de renaissance-auteurs met de middeleeuwse denktrant op overtuigende wijze naar voren gehaald. De accentverschuivingen zijn echter reëel, en worden ook door Müller erkend. De antropocentrische oriëntering van vele humanisten betekende nog niet een afzweren van de officiële leer van het christendom, is zijn stelling.<sup>26</sup> Maar deze stelling bevat twee moeilijkheden: 1) Wat moet in de middeleeuwen zowel als in de renaissance als dé officiële leer van het christendom worden beschouwd? Het thomisme is dan nog slechts één van de vele stromingen binnen de laat-middeleeuwse scholastiek, en mag ook voor de zestiende en zeventiende eeuw niet gelijk gesteld worden met dé leer van de kerk. 2) Gaat men echter toch van een thomistisch standpunt uit, dan geldt de volgende moeilijkheid, die ik eveneens in de vorm van een stelling zou willen poneren: de thomistische these zelf is als onderscheidingscriterium ten aanzien van christelijk of niet-christelijk in hermeneutisch opzicht onbruikbaar.

De discussie over de verhouding tussen christendom en humanisme is zeer gediend met een goed inzicht in de verschillende historische ontmoetingen tussen beide levensbeschouwingen. De veelvoudige verschijningsvormen van christendom en van humanisme vragen echter in elke historische analyse om juiste onderscheidingscriteria. Het renaissance-humanisme is van duidelijk andere signatuur dan het liberaal, socialistisch, existentialistisch of marxistisch humanisme. De positiebepaling van "het" christendom tegenover elk van deze vormen zal steeds moeten gebeuren in scherp bewustzijn van de eigen op dat moment aanwezige historische vorm van dat christendom, dat nu eenmaal zelf zoveel humane waarden en waarde-beleving in zich pleegt op te nemen, af te stoten en te vervangen in het voortschrijden van de tijden. De vraag: "wat is de identiteit van het christendom en het christelijke", is minstens zo moeilijk te beantwoorden als de vraag: "wat is de identiteit van het humanisme en het humanistische". Historische analyses zijn daarbij volstrekt onmisbaar, maar ze moeten dan de gehanteerde onderscheidingscriteria niet in het duister laten.

---

25 A.Auer, *a.c.*, 165-166.

26 Müller, *o.c.*, 271.

## 6. TUSSEN MIDDELEEUWEN EN NIEUWE TIJD. VERANDERINGEN IN DE NEDERLANDEN. VAN SCHOLASTIEK NAAR HUMANISME\*

### 1. INLEIDING

De congrescommissie van het Nederlands Historisch Genootschap heeft mij een tweeledige taak toevertrouwd. Ten eerste een inleiding te geven op het algemene congres-thema: *Tussen middeleeuwen en nieuwe tijd. Veranderingen in de Nederlanden*. Ten tweede dit thema te belichten vanuit een specifiek terrein, dat van de ontwikkeling van het denken. Voor wat betreft die algemene inleiding heb ik er van afgezien een soort schets te geven van tegenstellingen tussen de middeleeuwen en de nieuwe tijd. Dat zou neerkomen op het vertolken van een globaal inzicht in een aantal zeer grove uitspraken, waarmee we niet veel anders zouden doen dan opnieuw proberen te formuleren wat al zo vaak, in inleidingen van handboeken bijvoorbeeld, of in de literatuur over de verhouding van middeleeuwen en renaissance aan de orde is gesteld. Ik heb mij derhalve ertoe beperkt een weinig na te denken over wat men nu eigenlijk in het bestuderen van een historisch ontwikkelingsproces als verandering zou kunnen aanmerken, hoe verandering zich historisch-fenomenologisch voordoet, en hoe men bij het wetenschappelijk onderzoek met die categorie kan opereren. Ik heb mij bij dat nadenken over verandering laten leiden door twee recente studies van Norbert Elias, historicus en socioloog. Ten eerste zijn Inleiding op de tweede uitgave van *Ueber den Prozess der Zivilisation*<sup>1</sup> en zijn onlangs ook in Nederlandse vertaling verschenen boek *Was ist Soziologie?*<sup>2</sup>

Analyse van de categorie "verandering" levert in zijn meest simpele vorm altijd als eerste resultaat op, dat veranderen niet hetzelfde is als vervangen of vernietigen. Wil men van verandering spreken, dat moet iets dat aan verandering onderhevig is in die verandering niet totaal ten onder gaan. Dat betekent dat bij het beschouwen van verandering steeds een aspect van blijvendheid in de beschouwing meespeelt. Traditioneel gezegd: het blijvende is het subject van de verande-

---

\* Eerder verschenen in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 87 (1972) 1-27.

1 N.Elias, *Ueber den Prozess der Zivilisation* (Bern/München 1969). In Nederlandse vertaling is de inleiding opgenomen in de bundel van N.Elias, *Sociologie en geschiedenis en andere essays* (Amsterdam 1971) 57-122.

2 Oorspronkelijke editie N.Elias, *Was ist Soziologie?* (München 1970; Nederlandse vertaling Utrecht 1971).



ring, zoals tegen een vriend, die men jaren niet gezien heeft, gezegd kan worden: wat ben jij veranderd!

Toegepast op het onderwerp van dit congres: het congressthema veronderstelt dat de samenleving in de Nederlanden in een bepaalde periode aan veranderingen was blootgesteld, maar tegelijkertijd dat die samenleving het constante dragende subject is van die veranderingen. Die samenleving is immers in die veranderingen niet ten onder gegaan, integendeel. In historische bezinning anno 1971 buigt ze zich terug over dat, haar eigen verre verleden, waarmede zij zich ondanks alle veranderingen in continuïteit verbonden weet.

Gelukkig echter zijn het historici die over die veranderingen nadenken. Uit hoofde van hun professionele training zullen zij waarschijnlijk gemakkelijker dan anderen ontkomen aan de gevaren van een generaliserend denken, dat verandering zou kunnen opvatten als "overgang van de ene rusttoestand in de andere".<sup>3</sup> Op grond van en blijvend binnen de kring van zijn observaties en de daarbinnen legitieme conclusies kan de historicus zelfs stellen dat het werkelijk onveranderlijke in de menselijke soort zijn constante veranderlijkheid is<sup>4</sup>, en dat heeft nogal wat consequenties. O.a. dat alle afgrenzing van perioden in die veranderingsstroom slechts beperkte geldigheid heeft vanwege de slechts beperkte stabiliteit van zo'n geïsoleerde periode. Dat structuralisme in de geschiedeniswetenschap slechts in toegepaste zin mogelijk is, omdat er geen universele, a-historische, boventijdelijke structuren bestaan, en dat er hoogstens relatieve constanten kunnen worden geschetst, die een bepaalde periode een zekere samenhang geven, in onderscheid van een volgende periode.<sup>5</sup>

Het fixeren van min of meer statische maatschappij-typen, als bijvoorbeeld dé feodale maatschappij tegenover dé kapitalistische maatschappij, veronderstelt een theorie die werkt met kwalitatieve sprongen in de verandering, en doet onvoldoende recht aan het continue karakter van het veranderingsproces en van het continue karakter van menselijke aanpassing.<sup>6</sup>

Hetzelfde geldt ook voor het fixeren van tijdvakken. Het is een platitude op te merken, dat middeleeuwen en nieuwe tijd onaangepaste periode-aanduidingen zijn. Het is cynisch op te merken dat er tussen middeleeuwen en nieuwe tijd niets ligt, maar het is ontwijkend om te spreken van vloeiende overgangen tussen twee onderscheiden perioden, want dan veronderstelt men weer karakteristieken die in de éne periode wel en in de andere periode niet aanwezig waren. Artikelen in de grote encyclopedieën *sub voce* *middeleeuwen*, *Mittelalter*, *Middle Ages*, proberen altijd weer een soort inhoudelijke karakteristiek van die periode te geven op basis van een aantal door de betrokken auteur wezenlijk geachte grondcomponenten. Ook

---

3 Elias, *Ueber den Prozess*, xxi.

4 Elias, *Wat is sociologie*, 117-118.

5 Zie B.H.Slicher van Bath, 'Theorie en praktijk in de economische en sociale geschiedenis', *A.A.G.Bijdragen* 14 (1967) 105-228, en de daar geciteerde literatuur.

6 Op de theorieën van de zogenaamde *metabólica* kan ik hier niet ingaan. Een goede samenvatting daarvan in *Grote Winkler Prins Encyclopedie* 13 (Amsterdam/Brussel 1974) 104-105 van de hand van M.Jacobs. Met literatuuropgave.

al valt de eindconclusie niet altijd gelijk uit, de werkwijze is wel bijna steeds gelijk. Ik ken maar één uitzondering, namelijk de analyse van de periodiseringsmogelijkheden van de middeleeuwse wijsbegeerte zoals die door de Leidse hoogleraar L.M.de Rijk is gegeven. Hij stelt voor te periodiseren op grond van de in een bepaalde periode of onderdeel van een periode werkzame factoren, waardoor hij aansluiting vindt bij de dynamiek van het historisch proces zelf.<sup>7</sup> Want inderdaad, de moeilijkheden bij het periodiseren komen niet voort uit de historische werkelijkheid zelf, maar uit ons kennend omgaan met die werkelijkheid, waarin zoveel miskennen of zelfs ontkennen van de eigen aard van het historische is ingevlochten. De oorzaak hiervan is mijns inziens simpelweg deze: alle wetenschappelijk denken is voortgekomen of beter heeft zich losgemaakt uit de Griekse filosofie, die in de middeleeuwen in haar totaliteit werd geassumeerd. In die filosofie staat de reductie van het individuele naar het algemene centraal, van het empirische naar het bovenzinnelijke, van het historische naar het boventijdelijke, en de "wetenschap" heeft zich daaruit in de nieuwe tijd allereerst als natuurwetenschap, met diezelfde filosofische reductie-patronen in zich, losgemaakt. De opkomst van de moderne wetenschap is een van de "veranderingen" van middeleeuwen naar nieuwe tijd, die altijd weer genoemd wordt, maar die geen werkelijke verandering is. Het denken is en blijft er geïsoleerd van het alomvattende beleven. De mens plaatst zich denkend tegenover de werkelijkheid, maar kan dan de weg erheen terug niet meer vinden.

Aan deze opmerkingen zijn echter rechtstreeks enige wetenschappelijke bezwaren verbonden. Als er geen periode-, stadium- of maatschappijfixatie mag plaatsvinden op straffe van loochening van de historische werkelijkheid zelf, is er dan wel mogelijkheid tot vergelijkend onderzoek van ontwikkelings-stadia? Ik acht het inderdaad niet verantwoord om beschouwelijk rust-toestanden te fixeren, en dan de verschillende structuur-samenstelling van die toestanden te determineren, als gingen een aantal tijdloze ingrediënten nu eens in die, dan in een andere combinatie samen in een soort socio-historische chemie.

Maar wat is dan wel het referentie-kader om veranderingen te constateren? Als men de keuze traditioneel filosofisch voorstelt, gaat het slechts om de keuze tussen het blijvende en het veranderlijke. Het veranderlijke kan dan als zodanig niet met een veranderlijke maatstaf worden gemeten, dus is het blijvende de maatstaf. – Ook hier wrekt zich mijns inziens onze afhankelijkheid van de Grieks-filosofische traditie. Er is een andere mogelijkheid. De historicus moet zich bij zijn beschrijvingen niet als het ware buiten het proces opstellen. Het beste referentiekader om veranderingen in de menselijke werkelijkheid te meten is die menselijke werkelijkheid zelf, die veranderend-in-blijvendheid en blijvend-in-verandering is. Dat wil zeggen, dat veranderingen geen afwijkingen van een algemeen menselijk patroon zijn, geen ab-normaliteiten tegenover de norm, maar dat ze behoren tot de eigen aard van de menselijke samenlevingsvormen.

---

7 L.M.de Rijk, *Medium Aevum. Een proeve van onderzoek naar de mogelijkheid van een typologie van het wijsgerig denken der Middeleeuwen* (Assen 1962) en 'De indeling der middeleeuwse wijsbegeerte', *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 27 (1966) 229-236. Zie *Grote Winkler Prins* 13 (Amsterdam/Brussel 1974) 190-192.

Vanuit deze overdenkingen komt men tot de conclusie, dat het blijvende en het veranderlijke beide in dezelfde mate en in hun totale vervlochtenheid aandacht moeten krijgen in elk historisch onderzoek. Het zich concentreren op de blijvendheid draagt als zodanig het risico in zich een vervalst beeld van de werkelijkheidsontwikkeling te vormen. De veranderlijke werkelijkheid zelf geeft de norm van het onderzoek af. Doordacht naar de elementen van blijvendheid en verandering levert dat de volgende formule op: de gestructureerde opeenvolging van een zich continu voortzettende verandering is het referentie-kader voor het onderzoek van toestanden die op een bepaald tijdstip denk-economisch gefixeerd kunnen worden.<sup>8</sup> Beter dan statische maatschappij-modellen te vergelijken, doet men er goed aan met dynamische modellen te werken. Geen meten dus van "ingrediënten", maar hoogstens van de wisseling in de werkzaamheid van krachten.

N.Elias ziet dan ook de "ontwikkeling van de maatschappij" als het verloop van een spel. Zoals het spel en de dans wordt ook de maatschappelijke ontwikkeling "een zich ten dele zelf regulerende ontwikkeling van een zich ten dele zelf organiserende en zich zelf voortplantende figuratie van wederzijds verbonden mensen", die in een bepaalde richting gaat in de balans van behoudende en veranderende krachten.<sup>9</sup> De geschiedeniswetenschap zou zich moeten concentreren op die figuraties en vervlechtingsstructuren in hun eigen, interne, relatief-autonome ontwikkelingsdynamiek, die door mensen gedragen wordt, maar tevens zelf op de menselijke gedragingen inspeelt.

Het hier gestelde geldt met name ook voor de verschillende niveaus of aspecten, die aan deze zich ontwikkelende figuraties te onderscheiden zijn. Op mijn onderzoeksterrein toegepast betekent dit, dat ook het denkend begeleiden van en binnen die figuratie-ontwikkeling een relatief-autonome ontwikkeling kent, die echter in zijn geheel meegenomen wordt in de totale figuratie-ontwikkeling. Een van de moeilijkste opgaven echter is nu precies het vaststellen van de samenhang van die relatief-autonome ontwikkelingen binnen het denken enerzijds en het totale ontwikkelingsverloop anderzijds. Hoe is, in het kader van deze inzichten, lange-termijn verandering – want dat is de meest relevante voor de studies van historische processen – te herkennen, zowel in het totaal als binnen de deelaspecten, zonder in een statisch structuralisme te vervallen? Ik meen, dat we de oplossing van dit probleem slechts nader kunnen komen door een concreet onderzoek uit te voeren en de algemene theorie aan een bepaald geval te toetsen.

De theorie van Elias is als volgt. Hij onderscheidt in algemene zin twee hoofdrichtingen van maatschappelijke functie-verandering<sup>10</sup> (merkwaardigerwijze spreekt hij zelf nog van structuurverandering): 1) die in de richting van een toenemende differentiëring en integrering van de werkzame factoren, 2) die in de richting van een afnemende differentiëring en integrering daarvan. De werkzame factoren zijn daarbij legio: die welke werkzaam zijn op het economisch vlak, te

---

8 Elias, *Ueber den Prozess*, xxi.

9 Elias, *Wat is sociologie*, 164.

10 Elias, *Ueber den Prozess*, viii.

weten het spanningsveld van de veelheid van materiële behoeften en de beperktheid van de bevredigingsmiddelen, waaruit de noodzaak van keuze voortkomt en het steeds wisselend patroon waarlangs die keuze en de distributie geregeld worden; die op het maatschappelijke vlak, waar de dynamiek vanuit doelstellingen van individueel-mens-zijn en tevens sociaal-wezen-zijn de eindeloze variaties oproept van groepsvorming in toe- of afnemende mate van differentiatie en integratie; die op het reflexieve vlak, waarop zich het zich identificeren met of het afstand nemen van de werkelijkheid in constante dialectiek voltrekt; op het emotionele vlak, van de inperkende en uitbrekende dynamieken, en zo zijn er nog meer vlakken en factoren te onderscheiden.

Als wij deze algemene theorie nu toetsen op het vlak van de ontwikkeling in het denken tussen middeleeuwen en nieuwe tijd, wordt de vraag deze: is op dit vlak iets te constateren van een toenemende of afnemende differentiatie of integratie? In deze vorm is de vraag nog veel te algemeen, en ik moet die dus toespitsen naar een bruikbare toegang.

Mijn eerste beperking is deze. Ik zou die figuratie-verandering willen onderzoeken op het terrein van de wetenschapsbeoefening, en dáár de vraag stellen: is er sprake van toenemende of van afnemende differentiatie en integratie? Ik wil niet simpelweg spreken van een overgang van een periode gekenmerkt door overheersing van de scholastieke methode en wereldbeschouwing naar die van een overheersing van de humanistische methode en wereldbeschouwing. Beide formuleringen vragen zoveel bewijs, zoveel intrinsieke nuancering, en zijn bovendien beide zozeer in strijd met de bovengegeven algemene beschouwingen, dat ik liever in concreto de werkzame verbintenis van de wetenschappen onderling en de eventueel opgetreden wijziging in de samenhang en samenwerking daarvan aan een onderzoek wil onderwerpen.

Na lang overwegen heb ik uiteindelijk besloten als tweede beperking slechts één factor in zijn werkzaamheid na te gaan, namelijk de rol van de logica in het ontwikkelingsproces van de interferentie van de wetenschappen. De eigen ontwikkeling van de logica, met name die welke sinds ca. 1140 als *logica modernorum*<sup>11</sup> of terministische logica ontwikkeld werd, en zo ingrijpende betekenis verwierf als exclusieve basis voor het nominalistisch denken van Ockham en de aanvallen die bijvoorbeeld Duitse humanisten via de *Epistolae obscurorum virorum*<sup>12</sup> op het logica-bedrijf van de universiteiten lanceerden, blijven daarbij op dit moment buiten beschouwing. Zo ook de schooltegenstellingen *via antiqua* – *via moderna* die hier nauw mee samenhangen. Ik heb daar in ander verband over geschreven.<sup>13</sup>

11 Zie L.M.de Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 3 delen (Assen 1962-67).

12 K.H.Gerschmann, 'Antiqui-novi-moderni in den Epistolae obscurorum virorum', *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1967) 23-36.

13 Samenvatting en literatuuropgave in A.G.Weiler, 'Antiqui/moderni (via antiqua/via moderna)' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (Basel 1971) 407-410. Zie verder in deze bundel de nrs. 10 en 11, 174-216.

De vraag is: welke rol heeft de logica gespeeld bij de grotere of geringere differentiatie en integratie in de wetenschappen? Die rol van de logica kan een maat opleveren voor het onderzoek van lange-termijn-veranderingen, ook doorgedacht naar de maatschappelijke consequenties. De logica mag die beslissende rol toebedeeld krijgen, omdat haar middeleeuwse supporters haar als basis-instrument en basis-wetenschap beschouwden, terwijl haar tegenstanders haar afschilderden als een blind en babbelziek hoertje!<sup>14</sup>

Maar ook dan nog is een derde beperking nodig, gezien de omvang van deze bijdrage. Ik koos derhalve twee themata uit: 1) De interferentie van logica en grammatica,<sup>15</sup> 2) De interferentie van logica en theologie. Het is, neem ik aan, op voorhand duidelijk, dat zelfs zo beperkt, een beknopte algemeen gehouden schets tot ontstellende vergroving van het beeld aangaande het scholastieke en het humanistische standpunt zou leiden. Om enigermate dicht bij de werkelijkheid van toen te blijven, en anderzijds conform de opdracht van de congrescommissie binnen de Nederlanden mijn voorbeeld te kunnen kiezen, heb ik die beide themata nogmaals beperkt, en wel als volgt: 1) Logica en grammatica, de strijd over de *modi significandi* in de Nederlanden, 2) Logica en theologie, de strijd over de propositie-analyse in de Nederlanden.

## 2. LOGICA EN GRAMMATICA. DE STRIJD OM DE MODI SIGNIFICANDI IN DE NEDERLANDEN

Het is niet moeilijk teksten te vinden die uitdrukking geven aan het bewustzijn van humanisten, dat zij anders tegenover de wetenschapsbeoefening op allerlei terreinen staan dan de traditionele universitaire deskundigen. Het bewustzijn van verandering, van anders willen zijn en doen dan tot dan toe gebruikelijk was, spreekt er overluid. Als document voor de veranderde opvatting aangaande de beoefening en toepassing van grammaticale studies heb ik de bekende brief van Erasmus aan Cornelius Gerard van Gouda gekozen, geschreven ca. 1489.<sup>16</sup> Deze brief die de lof zingt van de noordelijke humanisten, van Rudolf Agricola, Alexander Hegius, Frederik Moorman, Bartholomeus Zehender van Keulen, Willem Hermans van Gouda, naast die van de grote Italianen, spreekt ook over de vervaltijd, die opgetreden is na de *prisca saecula* toen vooral de eloquentie zo hoog genoteerd stond. Onder de druk van de "barbaren" is die toen bijna spoor-

14 Zo Johannes de Nova Domo in zijn traktaat *De universali reali*, door mij uitgegeven in *Vivarium* 6 (1968) 142: "...nominales, velantes et obnubilantes per illam meretriculam loquacem et cecam (sc. loycam) omnium aliarum theoreticarum principia sic, quia in nulla alia scientia aliud sapiunt quam sophisticalem garritum".

15 De studie van T.Heath, 'Logical Grammar, Grammatical Logic and Humanism in Three German Universities', *Studies in the Renaissance* 18 (1971) 9-64, kwam mij pas na de voordracht ter kennis.

16 P.S.Allen (ed.), *Opus Epistolarum Des.Erasmi Roterodami* I (Oxford 1906-1958) 103-109 (Epistula 23). Het geciteerde regel 89-100. Voor de vertalingen van de Latijnse teksten dank ik Dr. G.J.M.Bartelink te Nijmegen.



loos verdwenen. De tussentijd, die dan volgt, is er een van onwetendheid en allerlei voorschriften van onkundigheid, zoals bijvoorbeeld de *modi significandi*.

“Toen begonnen juist de meest ongeletterden, die nooit iets geleerd hadden, te onderrichten wat ze niet kenden; te onderrichten, zeg ik, tegen ruime beloning in het niets weten, terwijl ze hun leerlingen dommer maakten dan ze hen gekregen hadden, ja deze zelfs zo ver kregen dat ze zich zelf ook niet kenden. Toen is men met verwerping van de voorschriften van de Ouden overgegaan tot zekere nieuwe van onervarenheid getuigende voorschriften, zoals bijvoorbeeld de betekeniswijzen (*modi significandi*), woordenrijke bedenksels, tot belachelijke grammaticale regels en ontelbare ijldromen. En wanneer ze dan eindelijk alles ten koste van zeer grote inspanning grondig geleerd hadden, waren ze tot een dergelijke hoogte van literaire ontwikkeling en welsprekendheid opgeklommen dat ze zelfs niet één enkele toespraak in het Latijn wisten te houden. En stellig, voor zover het mij voorkomt dat ik het kan overzien, als dat barbaarse slag mensen op dezelfde weg was voortgegaan als het begonnen was, zouden ze ons Thalia in een of andere nieuwe soort taal hebben veranderd.”

We komen die afkeer van de *modi significandi* en hun producenten ook in andere werken tegen. De geciteerde brief mag in verband gebracht worden met het colloquium *Conflictus Thaliae et Barbariei*.<sup>17</sup> Het woord *Thalia* in de brief van juni 1489 (?) en de aanduiding *Barbariei duces* in een brief van juli 1489 (?),<sup>18</sup> beide aan Cornelis Gerard, en een andere tekstparallel maken dat geoorloofd.<sup>19</sup> De samenspraak is een parodie op Zwolse toestanden. C.Reedijk<sup>20</sup> heeft heel aannemelijk gemaakt dat hier Mr. Engelbert Schut uit Leiden, met de “ere-titel” *Versificator*, die te Zwolle was schoolgegaan, op de korrel wordt genomen. Barbaries staat aan het hoofd van een stad, en brengt er de grammatica tot bloei. Daar leert men in het gymnasium met behulp van voortreffelijke meesters eerst recht gedichten maken. Onder het spottend commentaar van Thalia somt Barbaries ze trots op.

“...*Barbaries*: Daar zij onze gedichten niet kennen, weten ze niets anders te doen dan te lachen en te spotten. *Thalia*: Die gedichten zijn van die aard, dat ze noch iemand kundig maken als hij ze kent, noch iemand onkundig als hij ze niet kent. *Ba.*: Er zijn in het geheel geen woorden nodig; laten de feiten zelf

17 *Des. Erasmi Opera Omnia*, 10 delen (Leiden 1703-1706) I, 889-894.

18 Allen, I, 112-115 (Ep. 26, r. 88).

19 J.D.Tracy, ‘On the Composition Dates of seven of Erasmus’s Writings’, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance. Travaux et documents* 31 (1960) 357-358.

20 C.Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus* (Leiden 1956) Appendix I, 383-384. Zowel Tracy als Reedijk verwerpen de mening van A.Hyma, *The Youth of Erasmus* (Ann Arbor 1930) 206, die het auteurschap van Erasmus betwijfelde, en het *Conflictus Thaliae* in elk geval na 1495 wilde dateren. – Over de school te Zwolle zie J.Frederiks, *Ontstaan en ontwikkeling van het Zwolse schoolwezen tot omstreeks 1700* (Zwolle 1960) 124-125.

het bewijs leveren. *Th.*: Welja, de feiten. Ik zou dat willen horen. *Ba.*: Ik bedoel diegenen die de kennis daarvan tot zeer grote beroemdheid heeft gebracht. *Th.*: Is er soms zo iemand? *Ba.*: Ontelbaren. *Th.*: Aha! zeer juist; alsof inderdaad iemand hen zou kunnen tellen. Wat immers één is, of niets, kan niemand tellen. Maar je zou tenminste kunnen beginnen ze te tellen, als je het niet zou kunnen volhouden ze op te sommen. *Ba.*: De voornaamste van allen is Florista, die zijn naam door zijn Flores (bloemen) verkregen heeft. *Th.*: Maar geen welriekende. *Ba.*: Papias. *Th.*: Een zeer geleerd man, die je als eerste had moeten vermelden. *Ba.*: Vervolgens Uguocione. *Th.*: Een buitengewoon man. *Ba.*: Michael de Modist. *Th.*: Een zeer verdienstelijk iemand. *Ba.*: Dan Jacobus de Glossator. *Th.*: Een bewonderenswaardig man. *Ba.*: En Johannes de Garlandia, die ik terecht boven hen allen zou willen stellen, die meesterschap aan de dag legt in zulk een elegant woordgebruik en zulke indrukwekkende zinnen, dat er zeer weinigen zijn die hem begrijpen. *Th.*: Ja, zelfs niemand, of het moesten toevallig ook zelf barbaren zijn: want diegene zou hem gemakkelijk kunnen begrijpen, die zelfs zich zelf niet voldoende begrijpt..."

Over de hier genoemde grammatici heeft Erasmus zich meermalen in volstrekt afkeurende zin uitgelaten. De genoemde Michael Modista heeft zijn hoon ook nog in de *Antibarbari*, in *De pueris instituendis* en *De conscribendis epistolis* moeten verduren, maar in 1535 schrijft Erasmus trots dat de strijd tegen de *modi significandi* afgelopen is en door hem en de zijnen gewonnen. Hier volgen de relevante teksten.

#### *Antibarbari*.<sup>21</sup>

"...De sporen waarlangs ze zelf gegaan zijn tonen het aan, mensen gesproken uit louter barbarij, en tevens ook aldus opgevoed. De een beveelt het psalter van buiten te leren, een ander is van oordeel dat men de Latijnse taal uit de *Spreuken* van Salomon moet halen, weer een ander verwijst naar de zeer smakeloze schrijver Michael de Modist, een ander naar de *Mammetrectus*, nog een ander naar het *Catholicon*; naargelang iemand besmet is, geeft hij aan anderen raad. Als ze vervolgens een leraar kennen die zich zo door ezelachtigheid onderscheidt als zij zelf zich door huichelachtigheid onderscheiden, bevelen ze de allerongelukkigste jongelieden naar hem toe te sturen..."

#### *De pueris instituendis*. (Over de onderrichting van kinderen)<sup>22</sup>

"Wat doen wij eigenlijk? Wij houden onze kinderen thuis tot na hun puberteit en als ze door niets doen, weelde en genietingen bedorven zijn sturen wij ze eindelijk eens naar de officiële school. Zo het daar al goed verloopt, nippen ze

21 Geciteerd naar de tweede versie, 1518-1520, K.Kumaniecki (ed.) in: J.H.Waszink e.a. (ed.), *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 1-1 (Amsterdam 1969) 58 en zie 61.

22 *Ibidem*, J.Margolin (ed.), I-2 76, r. 25 tot 78, r. 1.

daar even aan de grammatica, vervolgens hebben ze, zodra ze de woorden weten te verbuigen en een substantief correct met een adjectief te verbinden, de grammatica volledig geleerd, en worden ze ingeleid in een verwarde dialectiek waar ze, als ze al enigszins correct hebben leren spreken, het weer moeten afleren. Maar ongelukkiger was de tijd die, in mijn jongensjaren, de kinderen afbeulde met de betekeniswijzen (*modi significandi*) op vraagjes 'op grond van welke betekenis?', en die ons ondertussen niets anders leerde dan een verkeerd taalgebruik. Natuurlijk maakten die leraren, opdat het niet zou schijnen dat zij kinderachtige zaken onderwezen, de grammatica duister door de moeilijkheden van de dialectica en de metaphysica, natuurlijk opdat in omgekeerde volgorde de reeds meer gevorderden na belangrijker disciplines de grammatica zouden leren. Wij zien nu dat dit vrij veel tamelijk verstandige theologen overkomt, dat ze na zovele lauwerpalmen, na het verwerven van alle titels, zodat het hen niet meer vrijstaat iets niet te weten, gedwongen worden tot die boeken terug te keren die men gewoonlijk kinderen voorleest. Ik maak hen geen verwijten, het is beter laat dan nooit te leren wat noodzakelijk is om te leren kennen. Onsterfelijke God, wat was dat een tijd toen met groot vertoon de *disticha* van Joannes Garlandinus aan de jongelui met bewerkelijke en langgerekte commentaren werden voorgelezen. Toen een groot gedeelte van de tijd werd verdaan met het dicteren, herhalen en tot het eind toe doorwerken van zouteloze versjes. toen de *Florista* en de *Floretus* van buiten werden geleerd. Want ik meen dat men Alexander onder de draaglijke lieden mag rekenen. Vervolgens: hoeveel tijd ging er niet verloren door de sofistiek, in de overbodige doolhoven van de dialectici? En om niet te breedvoerig te worden, wat werden alle disciplines niet verward doorgegeven, met hoeveel moeite ging dat niet gepaard, aangezien ieder professor om indruk te maken, aanstonds vanaf het begin datgene aan de leerlingen opdroeg wat uiterst moeilijk was, soms ook overbodige zaken.

*De conscribendis epistolis.* (Over het schrijven van brieven)<sup>23</sup>

"Maar wat kunnen zulke kinderen horen dat ofwel aangener ofwel nuttiger is? Uit deze oefeningen zullen degenen te voorschijn komen die wel ter tale in de kerken kunnen preken; die met bezonnen welsprekendheid een bestuurscollege kunnen leiden; die op loffelijke wijze gezantschappen, voor staatsbelangen uitgezonden, kunnen bekleden; kortom die in welke situatie ook, zowel door hun oordeel als hun woorden gewicht in de schaal kunnen leggen. Maar zulk een verstand, zegt men, hebben ze nog niet op die leeftijd. Ongewijfeld door Uw schuld, van wie ze in plaats van de goede auteurs de betekeniswijzen (*modi significandi*) en dergelijke woordverklaringen, die even dwaas als langademig zijn, hebben geleerd. Maar vroeger begonnen de kinderen, door hun voedsters naar school gestuurd, de studie van de letteren terstond met de

23 *Ibidem*, 248, r. 3-11; 257, r. 5-10; 283, I-2 508; 285, r. 8-15.

beste auteurs en werden ze niet tien jaar lang bezig gehouden met onnozele zaken die ze toch weer af moesten leren... Op dit moment zal een willekeurige grammaticus uit die groep die gewoon is Michael de Modist aan de kinderen voor te lezen in lachen uitbarsten en uitroepen dat ik van de school een theater maak. Maar aangezien hij zelf van zijn school een folterkamer maakt, laat hij mij dan daarin de vrijheid laten, als ik er naar streef de gewoonte van de Ouden weer te hernieuwen, bij wie zoals ook de heilige Aurelius Augustinus zelf getuigt, de jeugd zich in de scholen met dergelijke wedstrijden placht te oefenen... Deze nieuwe elegante wijze van begroeten, aan de Ouden onbekend, is toen pas ontstaan, toen na het toebrengen van een zware slag aan de literatuur, na het uitbannen van de goede auteurs, die zij de dichtelijke noemen, in de grammatica-scholen in plaats van de grammatica Michael de Modist werd onderwezen, in plaats van de retorica soortgelijke beuzelarijen... Toch geloof ik niet dat men in die mate aan deze onze generatie moet wanhopen, dat niet het gezag en de ervaring van goede en ontwikkelde mannen die dwaling, die verdorven zeden van mensen en hun onkunde hebben kunnen invoeren, te niet kan doen. Wij zien hoeveel vooruitgang er in luttele jaren geboekt is. Waar hoort men op de scholen nu nog spreken over Michael de Modist, waar over de glosse van Jacobus, waar worden het *Catholicon*, de *Brachylogus* of de *Mammetrectus* aangehaald, die de monniksbibliotheken vroeger als een grote schat bezaten, geschreven in gouden letters? Men moet in ieder geval steeds naar het beste streven."

*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*. (De Prediker ofwel over de wijze van het houden van een toespraak)<sup>24</sup>

"En wij wensen onze tijd evenwel terecht geluk, dat uit de grammaticascholen dat soort grammatici geheel verdwenen is die, terwijl ze de betekeniswijzen (*modi significandi*) er instampten en andere uitgedachte moeilijkheden, en dat met ongewassen en sofistieke woorden de kinderen niets anders leerden dan als barbaren te spreken, terwijl toch de grammatica de kunst is van het foutloos spreken."

Die afkeer van de *modi significandi*, met name van Michael Modista, had Erasmus overigens niet van zichzelf. Zijn "leermeester" Alexander Hegius, die hij in de eerstgenoemde brief zo hoog prees, had zich uitdrukkelijk tegen deze modistische grammatica-opvatting gekeerd in een traktaat van 1486:

---

24 *Opera Omnia*, ed. Clericus, V 852.

*Contra modos significandi Invectiva Alexandri Hegii.* (Invective van Alexander Hegius tegen de betekenismwijzen)<sup>25</sup>

“Tegen hen die de kennis van de betekenismwijzen voor de grammaticus noodzakelijk achten, die met een nieuwe term *modistae* worden genoemd. Zij die zeggen dat de kennis van de betekenismwijzen iemand tot een grammaticus maakt, vergissen zich. Niet daarom wordt iemand grammaticus genoemd omdat hij weet dat de materiële betekenismwijze van een *nomen* die is die het *nomen* met het *pronomen* gemeen heeft en de formele die welke eigen is aan het *nomen*, maar hij die Latijn kan spreken en schrijven is de naam grammaticus waardig.

Men zegt van niemand dat hij daarom geen grammaticus is, omdat hij niet weet welke de essentiële, materiële en formele, absolute en respectieve betekenismwijzen van de rededelen zijn, maar hij die niet correct weet te spreken en te schrijven, is, al besteedt hij ook nog zo veel woorden aan de betekenismwijzen, de naam grammaticus onwaardig...Waarom hebben Augustinus, Hiëronymus, Gregorius, Ambrosius, Bernardus, Cyprianus en Lactantius en andere kerkelijke schrijvers Latijn geschreven, tenzij omdat ze zo schreven als de Ouden, dat wil zeggen zoals Tullius, zoals Sallustius, zoals Livius, zoals Vergilius en zoals de overige vroegere auteurs hebben geschreven, die Michael van Marbaix niet kennen noch hebben gelezen, maar die toch Latijn, ja zelfs zeer fraai Latijn hebben geschreven. Want ze schreven zoals de oude auteurs het deden. En ze schreven niet daardoor Latijn omdat ze de betekenismwijzen beheersten, waarvan sommigen geloven dat men zonder kennis daarvan noch Latijn kan schrijven noch spreken. Maar ze schreven Latijn omdat ze de Ouden hebben nagevolgd...”

Hegius valt de modisten aan, die de kennis van de betekenismwijzen nodig achten voor de grammaticus. Goed Latijn spreken en schrijven is voor hem het criterium, en hij maakt met voorbeelden duidelijk wat hij bedoelt. Zijn argumentatie komt tenslotte neer op het primaat van de feitelijke taal, zoals die door de ouden werd geschreven en waarin de grammaticale conventies vastliggen: bijvoorbeeld dat *amare* de accusativus regeert, en dat *pecunia habetur a me* wel een goede constructie is, en *pecunia caretur a me* volgens diezelfde conventies geen goede constructie is. Niet kennis van speculatieve verantwoording van het taalgebruik (bijvoorbeeld zoals de modisten zeggen dat *amare* de accusativus regeert “quia significat per modum transeuntis in alterum”), maar het correcte taalgebruik zelf moet aan de kinderen geleerd worden. De ouden hebben immers goed geschreven, die toch Michael de Marbosio niet hebben gekend! Wat zouden de schoolmeesters dat dus aan de kinderen leren! Het is de schoolmeester die voor de kinderen opkomt, en niet wil dat ze zo vroeg al lastig worden gevallen met speculatieve grammatica.

25 Uitgegeven door Jac.Fabri bij Rich.Paffraet te Deventer 1503, samen met andere geschriften van Hegius. Het traktaat op f. Oijr – f.Oiiijv. Aanwezig in de Athenaeumbibliotheek te Deventer.



Dit pedagogisch-didactisch inzicht is zeer acceptabel, – maar laat de humanistische afwijzing ons niet blind maken voor de bedoelingen van deze modisten.

Uit de tekst blijkt, dat Hegius maar één auteur voor dit genre verantwoordelijk stelt: Michael de Marbosio, dezelfde als Erasmus' Michael Modista. Wie is deze Michael Modista en wat voor soort traktaten zijn hier bedoeld? Dr. Bot heeft hem in zijn studie *Humanisme en Onderwijs in Nederland*<sup>26</sup> wel genoemd, maar niet nader geïdentificeerd. De scholastieke taalopvattingen worden door Bot wel even aangestipt, maar waren toen nog onvoldoende onderzocht dan dat men precies kon weten wat Hegius bestreed. Door de studie van de Deen J.Pinborg<sup>27</sup> is echter de middeleeuwse taaltheorie, en met name het genre van de *modi significandi* veel inzichtelijker geworden. Tevens bleek uit het door hem bewerkte handschriftelijk materiaal, dat deze taaltheoretische kwesties al circa 1330 in Deventer voorwerp van felle discussie waren geweest.

We zullen nu drie vragen nagaan:

1. Wat behelzen de traktaten *De modis significandi*?
2. Wat is de betekenis van Michael de Marbosio?
3. Wat gebeurde er in Deventer ca. 1330?

Daarmede komen we dus bij het andere lid van de vergelijking uit. De humanistische positie is bekend, wat bedoelden de scholastici?

1. Wat is de inhoud van traktaten over de betekeniswijzen (*modi significandi*)? Jan Pinborg heeft duidelijk gemaakt dat de traktaten inspelen op een fundamenteel taalprobleem, dat ook nu nog door de algemene taalwetenschap wordt bediscussieerd, namelijk dit: hebben de betekenissen van woorden en zinnen enigerlei vorm van bestaan, of zijn er slechts woorden en hun willekeurig gebruik?<sup>28</sup> Juist zoals nu werd in de middeleeuwen door sommigen het eerste deel, door anderen het tweede deel bevestigd. Het is duidelijk dat die antwoorden samenhangen met een realistische of nominalistische opvatting over de betrekking tussen het menselijk denken en de werkelijkheid. De linguïstische traktaten *De modis significandi* die wij hier bedoelen zijn ontstaan ca. 1270, binnen het kader van de aristotelisering van de wetenschap. Wetenschap moest volgens de aristotelische principes universeel zijn, geldig voor alle mensen van alle tijden, en in eeuwige, onveranderlijke, universele regels te vatten. Dat ging ook gelden voor de grammatica, waar de belangstelling verlegd werd van de concrete geschreven en gesproken taal en het opstellen van regels voor correct taalgebruik naar de taal als *sermo ordinatus ad significandum*, dit is de taal bedoeld als betekenisdrager, als communicatiemiddel. Men zocht naar algemene taalregels als zodanig, op basis van de "betekenisvolle taal zoals die geabstraheerd wordt van elke speciale taal".<sup>29</sup>

26 P.N.M.Bot, *Humanisme en Onderwijs in Nederland* (Utrecht 1955) 104-105.

27 J.Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XL-2) (Münster Westf. 1967).

28 *Ibidem*, 9.

29 Zo Rob. Kilwardby in zijn onuitgegeven Priscianus-commentaar (Ms. Cambridge, Peterhouse College 191, f. 1vb.); Pinborg, *Sprachtheorie*, 29.

Zo kwam de *grammatica speculativa* te staan tegenover de *grammatica practica*, en werd zij een universitaire wetenschap. Bij het ontwikkelen van die universele grammatica vormden al spoedig de *modi significandi*, de betekeniswijzen een sleutelbegrip. Met behulp daarvan werden de woordklassen gemodaliiseerd, en de syntaxis geformaliseerd (d.w.z. de syntaktische beschrijving werd opgebouwd op de betekeniswijzen, niet op het betekende zelf (*significatum*)).<sup>30</sup>

Let wel, deze *grammatica speculativa* is onderscheiden van de logica. De een houdt zich bezig met de *sermo congruus*, de ander met de *sermo verus*. Maar het is duidelijk dat pas onder invloed van de hervonden logica de speculatieve grammatica ontwikkeld kon worden. Beide, zowel de logica als de speculatieve grammatica hebben betrekking op de *sermo mentalis*. De gesproken taal is slechts de veruiterlijking van de inwendige taal.

Uitgangspunt van de semantische analyse is de tekst van Aristoteles, die via Boëthius in het westen al lang bekend was. Woorden hebben in eerste instantie betrekking op de begrippen, en in tweede instantie pas op de dingen, die we door de begrippen kennen.<sup>31</sup> In de begrippen vatten we allereerst het wezen van de zaak als de algemene vorm ervan. De *res significata* door een woord is de algemene wezensvorm van een ding (zie huis, dit huis). In deze schildering van de betrekking tussen begrip en ding ligt een spontaan realisme besloten, dat lang niet alle filosofen van de middeleeuwen aanhingen. Maar wel is het voor alle logici duidelijk dat het eigenlijke terrein van de logica de wereld is van de begrippen, zoals die in de taal toegankelijk en mededeelbaar is. Zo moet dus de relatie tussen zaak, begrip en woord met logische hulpmiddelen worden onderzocht. De formele aspecten van die relatie hebben betrekking op de samenhang tussen de zijnswijze van de zaak, de begripswijze van het begrip en de betekeniswijze van het woord. Naar de inhoud echter worden al deze wijzen bepaald door de (wezens-)eigenschappen van de zaak. Een bepaalde eigenschap van de zaak verklaart een bepaalde grammaticale vorm van het woord. Zo zijn dus alle *modi significandi* af te leiden uit de eigenschappen van de dingen, omdat ze daarin hun oorsprong vinden. Een naamwoord bijvoorbeeld betekent de zaak op de wijze van de zelfstandigheid ("nomen significat rem per modum substantiae"), en alle woorden kunnen zo via hun betekeniswijze geklassificeerd worden.

Op dezelfde manier wordt de syntaxis, die de invoering van woordklassen in het geheel van een zin moet verklaren, geformaliseerd wat betreft de regels van de congruentie; de constructies van de zin worden ingedeeld op basis van de *modi significandi*.

Samenvattend kan men het volgende zeggen. De modisten ontwierpen een wetenschappelijke grammatica, die de algemene en universele beginselen van de taal tot object heeft, en die in haar methodische ontwikkeling de taalfeiten

<sup>30</sup> Pinborg, 20.

<sup>31</sup> "Sunt igitur ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae...quorum autem haec primorum nota eadem omnibus passionibus animae, et quorum haec similitudines res etiam eadem". Boëthius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*, K.Meiser (ed.) (Leipzig 1880) 3, 5-11. Geciteerd door Pinborg, 36.

rationeel onderzoekt en uit de algemene principes logisch ontvouwt.<sup>32</sup> Elke taaluitdrukking wordt vanuit de meest innerlijke beginselen van de taal, namelijk de *modi significandi* verklaard. Ze pasten de logica als basiswetenschap en basisinstrument van het denken toe binnen de grammatica en onderzochten de logische functie van de taal als vertolking van de werkelijkheid. Het is een poging de algemene taalfeiten ontologisch te verklaren. Kort gezegd, de speculatieve grammatica gaf de ontologie van de taalwerkelijkheid, juist zoals er een ontologie van de ding-werkelijkheid was. Beide zijn met elkaar in overeenstemming. De categorieën van het zijn worden omgedacht tot categorieën van de taal. Het is een serieuze poging om tot een linguïstiek te komen, maar een poging die door een te grote afstand tot de concrete taal, en door het gebrekkige latijnstalige materiële substraat tenslotte schipbreuk zou leiden bij de humanisten. De inzet was echter goed, en ook nu van wetenschappelijk standpunt uit gezien legitiem en noodzakelijk. De modisten achtten het terecht de taak van de grammatici de eigen algemene wetenschapsbeginselen uit te werken, geheel in overeenstemming met de Parijse artisten-faculteit, die de grenzen van de afzonderlijke wetenschappen en hun bijzondere uitgangspunten vastgesteld wilde zien.<sup>33</sup> De humanisten zullen echter alle theorie aan de kant schuiven, en terugkeren naar de antieke bepaling van de grammatica, zoals die tot ca. 1220 gegolden had: "scientia recte scribendi et recte loquendi".

2. Het nieuwe grammaticale genre van de *modi significandi* is ca. 1260 ontstaan. De voornaamste gangmakers zijn een drietal Denen geweest, die allen aan de Parijse artes-faculteit werkzaam waren, te weten Martinus (tussen 1265-1288), Boëthius (ca. 1270-1272, *Quaestiones super Priscianum maiorem* en een *Sophisma*) en Johannes, die ca. 1280 een samenvatting van beider werk leverde. De leer wordt dan verder ontwikkeld, o.a. door het invoeren van nieuwe onderscheidingen als *modi significandi generales* en *speciales* (bij Martinus)<sup>34</sup> tegenover de al bekende *modi essentiales/accidentales*, de *modi significandi activi et passivi* (bij Boëthius)<sup>35</sup>, nieuwe definities van de constructies etc. waarbij toch onderscheid tussen de verschillende thesen blijft bestaan. De Henegouwer Michael van Marbaix tenslotte sluit zich in zijn *Summa modorum significandi* van ca. 1280 aan bij Boëthius van Dacië en polemiseert tegen Martinus. Doorslaggevend is dat bij Michael het onderscheid tussen *modi significandi activi et passivi* een duidelijke plaats krijgt in de principiële inleiding.<sup>36</sup> Al vrij spoedig zijn er zo twee hoofd-richtingen te onderscheiden. Voor de eerste (Martinus van Dacia en Johannes Dacus) was de zaakbetrokkenheid van de grammatica en de *modi significandi* beslissend; voor de tweede richting (Boëthius en Michael van Marbaix) had de

32 Pinborg, 58-59, onder verwijzing naar P.A.Verburg, *Taal en functionaliteit. Een historisch-critische studie over de opvattingen aangaande de functies der taal* (Wageningen 1952) 52.

33 Pinborg, 69.

34 *Ibidem*, 72.

35 *Ibidem*, 85.

36 *Ibidem*, 91.

grammatica in de *modi significandi* van de woorden een zelfstandig onderzoeks-terrein. De twee richtingen staan tegenover elkaar wat betreft het primaat van de *modi significandi*: ofwel de *modus significandi activus* = *significare*, staat voorop, ofwel de *modus significandi passivus* = *significari*.

3. Erg groot zijn die onderscheidingen overigens niet. De pogingen om de taalregels een ontologisch fundament te geven door het benadrukken van de onontkoombare band tussen de betekeniswijzen van het woord en de specifieke eigenschappen van de door het woord betekende zaak, maakten alle vroege modisten tot realisten. Nog Thomas van Erfurt (ca. 1300) formuleert het zo, dat alle actieve betekeniswijzen (van het woord ten opzichte van de zaak) *radicaliter* ontspringen aan enigerlei eigenschap van de zaak.<sup>37</sup> Als het in zich ongedetermineerde (*indeterminatus*) intellect een bepaald woord tot betekenisdrager maakt, dan wordt het daartoe gebracht door een bepaalde (*determinata*) eigenschap van de zaak, die het woord actief moet betekenen.

Maar met de opkomst van het nominalisme en de ockhamistische wetenschapstheorie werd die realiteitsgrondslag onder elke wetenschap uitgetrokken. De kernzin van het ockhamisme luidt immers: "scientia est tantum de propositionibus"<sup>38</sup>, want alle kennis is in zinnen vervat. De betekenis van de dingen zoals die in begrippen en daaraan corresponderende woorden (*termini*) wordt gevat, wordt bepaald door de propositionele context. Niet de betrekking van het losse begrip op de realiteit levert kennis van de betekenis op, maar de onderlinge relatie tussen begripelijke *termini* in de zin. – Hier wordt, om het heel kort te zeggen, de terministische logica van een metafysisch-nominalistische onderbouw voorzien, en kan de propositie-analyse gaan beginnen, die zoveel aandacht van de scholastici zal krijgen, en die even fel door de humanisten zal worden bestreden. – Dat is het tweede onderzoeksterrein, waarover straks meer.

Onmiddellijk tast de nominalistische opvatting over de betrekkingen tussen werkelijkheid en begrip de realistische grondslag van de *modi significandi*-traktaten aan. We zien dat voor het eerst duidelijk gebeuren te Erfurt, ca. 1330. Erfurt had weliswaar geen universiteit, maar de vier grote stadsscholen bezaten beroemde magistri naar wie veel studenten toe kwamen, o.a. Herman van Winterswijk, in 1355 *rector scolarium* van het Marienstift, van wie een traktaat over de natuurfilosofie en een metafysica-commentaar in handschrift bewaard zijn gebleven. Deze Herman werd later de eerste seculiere theologie-professor aan de universiteit te Praag.<sup>39</sup>

---

37 *De modis significandi sive grammatica speculativa*, uitgegeven op naam van Jo.Duns Scotus door M.F.Garcia (Quaracchi 1902), hoofdstuk ii, 11: "...notandum, quod cum huiusmodi rationes sive modi significandi non sint figmenta, oportet omnem modum significandi activum ab aliqua rei proprietate radicaliter oriri". Zie mijn studie 'Realisme, nominalisme, humanisme', *Vox Theologica* 39 (1969) 73-74. Zie in deze bundel 211-212.

38 *In 4 Sent.* (ed. Lyon, 1495) I, 2, 4M. Zie mijn in de vorige noot genoemde studie, 63 e.v.; in deze bundel 204-205.

39 Pinborg, *Sprachtheorie*, 148-151.

Welnu, het te Erfurt door Johannes Aurifaber geopende dispuut tegen de modisten had historische betekenis. Daarmede brak naar de mening van J.Pinborg<sup>40</sup> de taalkritiek van het nominalisme op grammaticaal gebied beslissend door. En het is uiterst interessant dat vanaf dat eerste begin dit geluid in de Nederlanden gehoord wordt en nauwkeurig opgetekend. Het Erfurtse handschrift (Wiss. Bibl. 4' 276) is samengesteld uit twee oorspronkelijk onafhankelijke handschriften. Eén daarvan is volgens de colofon geschreven te Deventer in het jaar 1330. De verschillende teksten die in dit verzamelhandschrift zijn opgenomen zijn alle anti-nominalistisch van strekking. Pinborg<sup>41</sup> karakteriseert de verzameling als die van een geleerde, die zich voor de zijns-geldigheid van de *entia rationis* en dus ook voor die van de begrippen uit de logica en de grammatica interesseerde. Waar Johannes Aurifaber tegen de *modi significandi* pleitte, had de Deventer scriptor meteen ook een weerlegging toegevoegd in een uitvoerig *sophisma* en was opgekomen voor de realistische grondslag van de *modi significandi*. Wie was deze schrijver, die, zoals hij zelf zegt, toen in Deventer onderricht gaf ("in Daventria ipso tunc regente")? Hij geeft alleen zijn kwaliteiten aan: kanunnik van het H.Kruisstift te Hildesheim en van het Marienstift te Halberstadt, en zegt dat hij, hoewel tegen zijn zin, toch op verzoek van zijn collegae en tot verdediging van zijn meningen inzake de grammatica, zich over deze aangelegenheid expliciet heeft willen uiten.<sup>42</sup> Uit het *sophisma* blijkt dat hij over de discussies te Erfurt en Halberstadt, waar Aurifaber ook gewerkt had, zeer goed georiënteerd was en dat hij, gezien het citeren van Jean de Jandun, zeker averroïstische sympathieën had, maar zijn naam blijft ons onbekend. Het handschrift heeft in ieder geval de historische nawijjsbaarheid van de school te Deventer, die sinds Dumber als 1386 werd opgegeven, vervroegd tot ca. 1330. De Deventer stadsarchivaris, dr A.C.F.Koch, deelde mij overigens mede dat de rollen van het koopmansgilde te Deventer al voor 1311 en 1324 de stadssecretaris Godschalk als *rector scolarium* noemen. De Deventer magister verdedigde de *modi significandi* en hun realistische basis met alle mogelijke vurigheid, ook al had Johannes Aurifaber gesteld dat het overbodige begrippen waren, en dat de grammatici in Frankrijk, Lombardije, Engeland, in het West-Rijnse gebied, met name in Brabant, en in heel Picardië best zonder deze onderscheidingen uitkwamen.<sup>43</sup> De Deventer magister stelt zich op het standpunt van Thomas van Erfurt en zijn *Novi modi significandi*, terwijl hij ook Michael de Marbosio (van Marbaix) citeert (*Summa modorum significandi*)<sup>44</sup>, maar om met hem een weinig van mening te verschillen. Het standpunt van Thomas en van Michael geeft hij weer en hij voegt daaraan zijn eigen standpunt tenslotte toe.

---

40 *Ibidem*, 139.

41 *Ibidem*, 157.

42 *Ibidem*, 159 (vertaling) en 267-268 (teksteditie).

43 *Ibidem*, 236 (teksteditie).

44 Tekstuittreksels van dit werk bij Ch.Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge* (Paris 1868; fotomech. herdruk Frankfurt 1964).



Sophisma "Tantum unum est" (Ms. Erfurt, Wiss. Bibl. 4' 276. f. 138r-142v).<sup>45</sup>

#### Artikel 2.

Er blijft vervolgens nog over het standpunt aan te duiden dat ik bedoel aan te hangen. Allereerst moet men weten dat de betekeniswijze tweevoudig is: actief en passief. De actieve wordt aldus door Thomas gedefinieerd: "De actieve betekeniswijze is de wijze of eigenschap van een woord, door het verstand daaraan toegekend, door middel waarvan het de eigenschap van een zaak meebetkent". Maar de passieve betekeniswijze is volgens dezelfde Thomas "de wijze of eigenschap van een zaak voorzover deze door een woord meebetkend is"... Maar Michael geeft in zijn *Betekeniswijzen* de volgende definities: "de zo geheten passieve betekeniswijzen zijn eigenschappen of wijzen van zijn die in de zaak bestaan, maar in dier voege dat ze op passieve wijze worden aangeduid door betekeniswijzen die actief genoemd worden, bestaande in het betekenend woord. De zo geheten actieve betekeniswijzen zijn sommige manieren van mee-beteken die in het betekenende woord bestaan, daaraan toegekend door middel van de begripswijzen, om de zijnswijzen en de zo geheten passieve betekeniswijzen die bestaan in de zaak zelf aan te duiden".

Die definities bezitten geen geldigheid... Daarom geloof ik dat men anders moet formuleren: De actieve betekeniswijze is de actieve wijze van mee-beteken van een betekenende uitdrukking of woord, die door het verstand daaraan is toegekend door middel van de passieve begripswijze, waardoor het de wijze van zijn van een zaak meebetkent. – Maar de passieve betekeniswijze is de eigenschap van een zaak zoals die door een betekenis hebbende uitdrukking of woord is mee-betekend. – De passieve betekeniswijze echter, die in formeel opzicht samenvalt met de actieve betekeniswijze, wordt als volgt gedefinieerd: de passieve betekeniswijze is de passieve wijze van mee-beteken van een betekende zaak, bestaande in een betekenend woord, door middel waarvan een eigenschap van de betekende zaak wordt meebetkend.

Daarmede heeft hij zich als realist doen kennen. Eigenlijk blijken alle modisten realisten te zijn, en in het kader van de strijd tussen de realistische *via antiqua* en de nominalistische *via moderna*, zullen ook de modistische grammatica's het moeten ontgelden. Tevens blijkt dat zo langs de speculatieve grammatica het realisme op de stadsscholen doordrong.

En nu ca. 150 jaar later weerom in Deventer. Alexander Hegius schrijft aan Rudolf Agricola, 17 dec. 1484: "Ik zou graag van je willen weten...of de Heidelbergers waar jij je nu onder rekent al van hun Marsilius van Ingen zijn afgefallen, en de *universalia* behandelen als inderdaad vóór en ná de dingen bestaande, ...of

---

45 Pinborg, *Sprachtheorie*, teksteditie 244-246.

dat zij nog steeds zijn partij verdedigen".<sup>46</sup> Hegius is zelf realist – maar moet van de *modi significandi* niets hebben. Realist en voorstander van de *modi significandi* zijn, realist en tegenstander van die zelfde *modi* zijn: het gaat allemaal samen in de middeleeuwen en het maakt een simpel klassificeren van scholen en stromingen, die als het ware per tijdvak wisselen, en daarmee het veranderingsritme van de geschiedenis zouden aanduiden, onmogelijk.

Hoeveel te meer is het onmogelijk de éne denkwijze als progressief, de andere als conservatief te bestempelen – of de éne denkvorm in overeenstemming te achten met de produktieverhoudingen van een bepaalde periode, en een andere wetenschapsopvatting aan wijziging in diezelfde produktie-verhouding causaal toe te schrijven. Men kan hoogstens enig interpretatief verband tussen verschijnselen proberen aan te geven, maar het gevaar is groot dat men dan toch een soort poëzie bedrijft.

Terugkerend naar ons veranderings-onderzoek. Het blijkt dat binnen de Nederlanden en bij binnen de Nederlanden geboren auteurs als Michael van Marbaix en de Deventer kanunnik tussen 1280 en 1330 de logica als hulpmiddel bij de taalanalyse volop wordt geaccepteerd. De logica, die ook andere wetenschappen als basisinstrument tot ontwikkeling hielp komen, heeft ook een eerste poging tot het formuleren van een algemene linguïstiek mogelijk gemaakt. De logica functioneerde daarmee duidelijk als differentiatie- en integratiefactor. Zij bracht een nieuwe wetenschap voort (= differentiatie), die in het universitaire basis-onderwijs een eigen welomschreven plaats innam in samenhang met andere *artes liberales* (= integratie). – Hondervijftig jaar later werpen de humanisten de logica buiten de grammatica zoals zij die verstaan. Daarmee wordt een op gang gebrachte wetenschappelijke differentiatie en integratie ongedaan gemaakt. De humanistische grammatica wordt buiten het door de logica samenhangende wetenschappelijke bedrijf geplaatst. Dat is een ander soort differentiatie dan vanaf het midden van de dertiende eeuw gegolden had. De weer op zich zelf gestelde grammatica kan nu weer integratie aangaan met andere door de humanisten in andere geestelijke context beoefende wetenschappen zoals retorica, poëzie, filologie etc. De logica blijft terrein behouden in de universiteiten, maar zal opnieuw door het humanisme, en wel in haar integratievorm met de theologie onder druk gezet worden, en ook als zelfstandige wetenschap onder die zelfde humanistische druk andere vormen gaan aannemen, zoals bijvoorbeeld bij Rudolf Agricola en Pierre de la Ramée, die bepalend worden voor de nabije toekomst.<sup>47</sup>

Ik concludeer daaruit, dat de samenhang van de wetenschappen een dynamisch, geen statisch verband blijkt te zijn. De definitie van de uitgangspunten wordt steeds herzien in het kader van een zich zelf relatief-autonoom ontwikkelend

46 In Hegii *Dialogi*, f. 04v., *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, nieuwe serie 1 (1876) 5-7. Zie in deze bundel, 212, noot 48.

47 W.J.Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge Mass. 1958); R.Hooykaas, *Humanisme, science et réforme. Pierre de la Ramée (1515-1572)* (Leiden 1958).

proces, waarin de wetenschappen op elkaar inspelen in steeds wisselende patronen van differentiatie en integratie, waarin misschien die van de differentiatie de meest lineaire "vooruitgang" brengen, maar die van de integratie de vruchten van elke deel-ontwikkeling aan het geheel ten goede kunnen doen komen. Ook de ontwikkeling van de wetenschappen is een niet eindigende dans, een spelfiguratie zoals Elias die beschreef.

Ik heb hier slechts een gedeelte van de ontwikkeling van bepaalde processen en figuren beschreven. Ze moeten in het totale beeld van de maatschappelijke ontwikkeling worden opgenomen. Als men zich maar niet laat verleiden tot een beschrijving van de wetenschapsontwikkeling als een *bataille des arts* of *department rivalry*. Elias' dans-model is buitengewoon aantrekkelijk en nodigt de afstand nemende historie-schrijver tot meespelen uit.

### 3. LOGICA EN THEOLOGIE. DE STRIJD OM DE PROPOSITIE-ANALYSE IN DE NEDERLANDEN

De beroemde strijd over de *futura contingentia*, over niet-noodzakelijke gebeurtenissen in de toekomst, die de universiteit van Leuven van 1465 tot 1475 in spanning hield, kan benaderd worden in zijn isolement, en krijgt dan iets futiels. Er schijnt dan niets anders aan de hand dan een dispuut over de interpretatie van een Aristoteles-tekst. Hij kan ook bestudeerd worden in het kader van ons onderzoek naar de rol van de logica als differentiatie- of integratie-factor binnen de wetenschappen, in casu de theologie. En dan wordt het dispuut een relevant voorbeeld over het uiteenlopen van standpunten aangaande de wenselijkheid van die rol van de logica. – We kunnen daarbij thans niet de allereerste intrede van de logica binnen de theologie nagaan. Dat zou ons voeren buiten de periode en goeddeels buiten de Nederlanden, naar Noord-Frankrijk en de vroegscholastiek. We duiken met het dispuut gewoon in een al zeer oude traditie van logisch denken binnen de theologie. Ziehier de materie van het Leuvense dispuut.<sup>48</sup>

Voor Aristoteles is een propositie waar als zij affirmatief zegt wat is of was, of negatief zegt wat niet is of niet was. Maar als proposities geen werkelijkheidstegendeel hebben, dan zijn zij onbepaald of neutraal. Dat is het geval met proposities betreffende de *futura contingentia*, de gebeurtenissen die niet in hun oorzaken gepredetermineerd zijn. De propositie: "Morgen zal het wel of niet regenen", is ongetwijfeld noodzakelijk waar, vanwege het *principium contradictionis*. Neemt men slechts één helft van de disjunctieve propositie, dan kan men niet meer over waarheid spreken. Nemen we echter aan dat de propositie: "Morgen zal het regenen", waar is, dan is zij altijd waar geweest. Maar als de propositie waar is, móet het morgen ook regenen. Het probleem lijkt futiel, maar wordt voor een middeleeuwer hoogst acuut als deze aristotelische logica tot geldig instrument

---

48 L. Baudry, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475). Textes inédites* (Etudes de philosophie médiévale 38) (Paris 1950).

verklaard wordt voor de analyse van alle, ook de bijbelse en kerkelijke belijdenis-uitspraken aangaande de toekomst. Hoe zijn goddelijke voorkennis van de toekomst en vrije mensenwil te rijmen – maar ook: hoe is de geldigheid van goddelijke uitspraken over de toekomst te rijmen met de radicale contingentie daarvan?

Het is duidelijk dat juist in de vijftiende eeuw deze themata bediscussieerd moesten worden. John Wyclif had als stelling verkondigd, dat alles noodzakelijk gebeurde. Maar die stelling nam alle contingentie, alle vrijheid uit de wereld weg. En het concilie van Konstanz had hier duidelijke veroordelingen over geformuleerd, die richtsnoer zullen zijn bij heel wat vijftiende- en zestiende-eeuwse schooldisputen. En als men Wyclifs stelling van het strikt filosofische naar het maatschappelijke vlak overbrengt, dan betekent het berusting en overgave aan van te voren vaststaande handelingspatronen. Dan is er ook maatschappelijk geen dynamiek, geen vrije uitbouw van nieuwe structuren mogelijk. Het ultra-realisme fixeerdde het universum en de mensheidsgeschiedenis binnen absoluut vaststaande kaders. De maatschappelijke ontwikkeling dreef echter naar verdere differentiatie, en het begeleidende denken moest de legitimatie voor dat drijven in de richting van groter vrijheid en zelfbepaling geven.<sup>49</sup> Als de een neen zegt tegen de mogelijkheden van vrije keuze en zelfbepaling, dan zal een ander stelsel dat juist wel zoeken te rechtvaardigen en tot kernpunt maken van het denkend begeleiden van de dynamische werkelijkheid. Filosofen zullen allereerst de contingentie benadrukken, en aan theologen overlaten uit te leggen hoe God dan toch noodzakelijke kennis van die *contingentia* kan hebben. Theologen zullen bovenal Gods onfeilbare kennis van al wat is, was, en zal zijn, benadrukken, omdat in Hem geen tijd bestaat, om dan te laten zien dat dan toch nog niet, zoals Wyclif wilde, alles uit noodzaak gebeurt.

In Leuven disputerden over deze kwestie heftig Petrus van den Beken, sinds 1460 professor in de retorica aan de artes-faculteit, geboren te Assche dicht bij Aalst ca. 1420, en van de andere kant de theoloog Hendrik van Zomeren uit Brabant, sinds 1460 professor in de theologie als opvolger van Heymeric van de Velde, een temperamentvol *disputator*. De Leuvense situatie was niet makkelijk voor theologen. De theologische faculteit was zeven jaar jonger dan die van de *artes*, en stond onder grote invloed van de laatstgenoemde. Ofschoon Leuven het realisme toegedaan was, en al sinds 2 juni 1427 een verbod had uitgevaardigd om de leer van Jean Buridan, Marsilius van Ingen, Willem van Ockham of hun partijgangers te doceren<sup>50</sup>, was er toch geen doctrinaire homogeniteit onder de faculteitsleden, en moest de theologische faculteit als hoger orgaan soms ingrijpen. Zo werd reeds in 1446-47 een veroordeling uitgesproken over bepaalde leerstellingen, die met het realisme of met het geloof in strijd waren.<sup>51</sup> Onder die

49 A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum* (†1431) (Hilversum 1964) 198-205, 300; Baudry, *La querelle*, 19.

50 J.Molanus, *Historiae rerum lovaniensium libri XIV* (Collections des chroniques belges inédites 9) ed. P.F.X. de Ram (Brussel 1861); Baudry 24.

51 A.van Hove, *Actes ou procès-verbaux des séances tenues pas le conseil de l'université de Louvain* (Ac. roy. de Belg., Comm. roy. d'hist. 2) (Brussel 1919) 83; Baudry, 26, en noot 2.

stellingen was er één betreffende de *futura contingentia*, maar ook andere kernkwesties uit die dagen stonden op de lijst: "Quod verum ens positum extra animam est nihil", een nominalistische stelling, en een andere van averroïstische inspiratie: dat het in absolute zin gesproken mogelijk is, dat één *anima intellectiva* alle menselijke lichamen tot vorm dient, met behoud van de veelheid van mensen die er nu is. Ook deze beide kwesties zijn als kernvragen voor het vijftiende-eeuwse denken aan te merken. We moeten daar echter aan voorbijgaan.

De kwestie van de *futura contingentia* begon opnieuw in december 1465, naar aanleiding van een *quodlibet*-dispuut door Petrus van den Beken, die moest antwoorden op deze vraag: nadat Christus tot St.-Petrus had gezegd: "deze nacht, nog voor dat de haan kraait, zult gij mij driemaal verloochenen", was het toen toch nog mogelijk voor St.-Petrus om zijn meester niet te verloochenen? Petrus van den Beken hield vol, dat de zinnen omtrent *futura contingentia* géén gedetermineerde waarheid bevatten, in overeenstemming met Aristoteles, en met de veertiende-eeuwse filosoof Petrus Aureoli. Heel zijn argumentatie kwam er op neer, dat niets in de tijd aan een *futurum contingens* kan voorafgaan, waaruit dit met noodzakelijke consequentie kan worden afgeleid, noch in de logische, noch in de fysieke, noch in de metafysieke orde.<sup>52</sup> De geloofswaarheden, ook die welke op de toekomst betrekking hadden, achtte hij niet waar volgens de betekenis die Aristoteles aan waarheid hechtte. Petrus sprak over de filosofische waarheid, die onderworpen was aan de regels van de logica. Zijn opponent Hendrik van Zomeren opereerde op het vlak van het geloof, of van wat het volk onder waarheid verstond<sup>53</sup> – zodat men heel wel tot elkaar had kunnen komen, was niet tenslotte de hele faculteit van de artes achter Petrus van den Beken gaan staan, die Aristoteles zo goed verdedigde tegen de theologen die hem voor ketter verklaarden, maar die ook zo voortreffelijk de statuten van 1447 verdedigde, waarin de faculteit, op gezag van de theologen, de door Hendrik van Zomeren geponeerde leer onaanvaardbaar had genoemd.<sup>54</sup>

Hendrik op zijn beurt beriep zich op de hertog van Bourgondië en op de H.Stoel. De universiteit van Parijs, de kardinaals Bessarion en Franciscus della Rovere (de latere paus Sixtus IV) spraken zich uit tegen Petrus van den Beken, maar Keulen steunde hem, zo ook een aantal Leuvense theologen. Beide heren moesten in Rome verschijnen. Petrus van den Beken werd gedwongen een aantal stellingen in te trekken, maar bleef ook na een tweede herroeping tenslotte toch bij zijn mening.

De betekenis van deze strijd is verschillend gewaardeerd. Sommigen hebben er een onderdeel van de strijd tussen nominalisten en realisten in gezien en ongetwijfeld heeft die er mee te maken, maar steeds is de interpretatie voorbijgegaan aan de ontwikkeling van de logica, hier met name van de driewaardige logica. Is Petrus van den Beken een realist? Het schijnt niet goed uit te maken.

52 Baudry, 29 en noot 2.

53 *Ibidem*, teksteditie, 297, en zie 368.

54 *Ibidem*, 33, en cf. 26 en noot 3; teksteditie 368.



Hij is in elk geval tegen het ultra-realisme van Wyclif. Zelf zegt hij in december 1469, dat de hele problematiek neerkomt op een logisch probleem, waarin hijzelf het standpunt van Epicurus inneemt, dat sommige proposities noch waar noch vals maar neutraal zijn.<sup>55</sup> En uit andere bronnen weten we dat realisten vaak hun tegenstanders voor *epicuri* uitmaakten<sup>56</sup>, zodat misschien wel Petrus van den Beken aan die kant van de scheidslijn thuishoort. Toch zegt Baudry dat De Jongh zeker ongelijk heeft als hij in Petrus een kampioen van het nominalisme ziet – want in andere documenten blijkt de door hem verdedigde stelling geheel thuis te horen in het kamp van de realisten.<sup>57</sup> Hoe moeten we dit alles dan plaatsen?

Zoals gezegd, de rol van de logica is hier allesbepalend, en niet de metafysische standpunten van de auteurs. Het onderscheid *reales-nominales* is een onderscheid in de metafysische, ontologische orde, maar de moderne veertiende- en vijftiende-eeuwse logica, die de terministische logica wordt genoemd, is in zich ontologisch neutraal en werd in beide kampen aangewend. Petrus wilde wat betreft de waarheid van proposities over de *futura contingentia* op het vlak van de logica blijven, en kon zo de werkelijkheidsbetrokkenheid van deze proposities ontkennen, want:

“zoals een zaak zich verhoudt tot het zijn of niet-zijn, zo verhoudt zich volgens Aristoteles een propositie tot waarheid en onwaarheid. Maar een toekomstig gebeuren is vóór zijn situering in het zijn onbepaald met betrekking tot het zullen zijn of niet zullen zijn...Het wacht slechts op zijn of niet-zijn; dus komt een propositie betreffende een *futurum contingens* (toekomstig gebeuren), aristotelisch gesproken, vóór de situering van de zaak in het zijn, noch waarheid noch onwaarheid toe.”<sup>58</sup>

Petrus van den Beken is op het vlak van de logica, de filosofie gebleven, en heeft de grensoverschrijding van de theoloog Hendrik van Zomerén voortdurend en vasthoudend verworpen.

55 *Ibidem*, 367-368: “...declaravi rationes magistri nostri (Henrici de Z.) efficaciter concludere apud sequaces Crisippi, qui opinatus est verum et falsum circa enuntiationem opponi immediate, non autem apud sequaces Epicuri qui aliquas enuntiationes dixit esse neutras. Hoc modo totam nostram differentiam arbitratum sum ad unum problema logicam resolvisse”. Zie het register s.v. Epicure.

56 A.G.Weiler, ‘Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux’, *Vivarium* 6 (1968) 125, alwaar verschillende voorbeelden worden gegeven, o.a. van Heymericus a Campo en Johannes de Nova Domo, die spreekt van “epicuri moderni sive nominales”.

57 Baudry, *La querelle*, 47, verwijzend naar H.de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (Leuven 1911) 84.

58 Baudry, *teksteditie*, 101-102. Van den Beken houdt in dit antwoord zijn positie staande tegenover Van Zomerén, die hem verwijt te hebben beweerd “quod nulla enunciatio contingens de futuro ante posicionem rei in esse est vera vel falsa, sed neutra, sicut nec catulus ante nomen diem est cecus vel videns”. Petrus antwoordde: “Istud scio me dixisse, loquendo de veritate et falsitate propositionum sicut de eis loquitur aristoteles, quia...” (volgt de tekst hierboven gegeven).

De te Leuven gevoerde strijd over de *futura contingentia* trok ook buiten de universiteit aandacht. De rector van het Mechelse zusterhuis Johannes Pupper van Goch geeft in zijn werk *Over de christelijke vrijheid*<sup>59</sup> een kort verslag, waaruit blijkt hoe duidelijk hij ingezien heeft waar het hier om ging: het oude probleem van de verhouding tussen theologische en filosofische waarheid. Hij wijst zelf naar de veroordeling van een aantal thomistische thesen, die de verzoening tussen geloof en rede te ver hadden gedreven, of de relatieve zelfstandigheid van het filosofisch denken tegenover het denken vanuit het geloof hadden volgehouden, en in 1277 door Etienne Tempier, bisschop van Parijs, waren veroordeeld, op precies hetzelfde motief: "zij zeggen dat deze stellingen waar zijn volgens de filosofie, maar niet volgens het katholieke geloof, alsof er twee waarheden zouden zijn, een *veritas catholica* tegenover een *veritas philosophica*".<sup>60</sup> Deze Parijse artikelen speelden in de veertiende en vijftiende eeuw voortdurend een rol bij het bepalen van de mate van orthodoxie van een filosofie en ze waren in Leuven niet onbekend. De Parijse magister Johannes de Nova Domo, die de grondlegger van het albertisme wordt genoemd, had ze in de strijd tegen de thomisten betrokken. Zijn leerling Heymeric van de Velde, die Johannes' traktaat over de *universalia* afschreef en bewerkte, kende ze ook.<sup>61</sup> Welnu, Heymeric bekleedde een Leuvense leerstoel in de theologie tot 1460, en in zijn huis werd veel van de strijd over de *futura contingentia* gevoerd.<sup>62</sup> Via Heymeric kunnen deze veroordelingen bekend zijn geweest, en het is beslist niet nodig, zoals Post<sup>63</sup> suggereert, een hernieuwde uitvaardiging van deze artikelen aan te nemen.

Johan Pupper stelt zich op aan de kant van de theoloog Hendrik van Zomeren, niet omdat deze nominalist zou zijn, maar omdat deze als theoloog de *canonica veritas* handhaafde tegen de filosofen van de artesfaculteit. Johannes stelde zich zeer anti-filosofisch op, omdat de filosofie voor hem een bron van dwaling was aangaande de bovennatuurlijke waarheden. In hun commentaren op het *Liber Sententiarum* van Petrus Lombardus gaan de theologen vanwege hun filosofische uitgangspunten uiteen in scholen, en noemen zich albertist, thomist, scotist, waarbij het gezag van deze schoolhoofden groter wordt geacht dan dat van de H.Schrift.<sup>64</sup> De hardste bejegening valt echter Thomas en de thomisten ten deel, met name over de verdiensten van de menselijke daden, over de vermogens van de ziel (*memoria, intellectus, voluntas*) als *realiter distinctae* en accidenten van de ziel, over het onderscheid tussen *gratia* en *caritas*, omdat ze in verschillende subjecten zijn, namelijk *caritas in potentia animae, gratia in essentia animae*.

Waar hoort nu deze criticus van de filosofie thuis? Vooropgesteld moet worden dat ook Johan zelf in zijn geschriften de logica volop toelaat, en *proposi-*

59 F.Pijper (ed.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* 6 ('s-Gravenhage 1910) 33-255.

60 *Ibidem*, 71: "Dicunt enim vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae veritates, veritas catholica et veritas philosophica".

61 Weiler, 'Traité de Jean de Nova Domo' (als in noot 56), 124, 128.

62 Baudry, *La querelle*, 22.

63 R.R.Post, *The Modern Devotion* (Leiden 1968) 473-474.

64 Pijper, 183 en inleiding, 31-32 en de daar aangehaalde plaatsen.

*tiones* distingueert van zijn tegenstanders.<sup>65</sup> Maar hij noemt Ockham of de nominalisten niet. Wel keert hij zich voortdurend tegen de pelagianen van zijn tijd, hoewel in zijn werk sporen van semipelagianisme zijn aan te wijzen. Maar het lijken allemaal bijkomstige aspecten als we Johans positie willen bepalen. Mijns inziens staat centraal de idee, dat de wil in zich vrijheid is, en naar vrijheidsverwerkelijking moet streven, al zal die *in gloria* pas volledig worden bezeten. Ware vrijheid werkt uit de gerechtigheid, niet uit vrees voor straf. Ware vrijheid is van zich uit gericht op God, die Zijn liefde eindeloos aanbiedt. Maar de mens kan niet worden gedreven tot ware gerechtigheid tenzij God hem drijft. Niets van wat hij verdienstelijk doet kan aan de mens worden toegeschreven en aan zijn vrije wil, alhoewel volgens hem de genade niet rechtvaardigt zonder dat de wil daarin toestemt. Fundament van alle waarheid is de H.Schrift zoals die door de H.Kerk is vastgesteld. Daarin komen geen geloften voor, die in strijd zijn met de evangelische vrijheid.<sup>66</sup>

In het conflict tussen logica en theologie zoals dat zich te Leuven had ontsponnen, koos Johannes Pupper van Goch niet voor een nieuw soort verzoening, maar hij wees tenslotte de filosofie en de logica de deur. De theologische waarheid heeft betrekking op de heilsverhouding tussen de zondige maar vrije mens, en een algenadige God. De dynamiek van de vrijheidsverwerkelijking als christenmens laat zich niet tegenhouden door logische of filosofische propositie-analyse, die de theologie in het defensief had gedrongen, op een terrein dat het hare niet was. In Johannes Pupper van Goch treffen we een strijder aan voor de bevrijding van de theologie, die we ook in Erasmus zo welsprekend aan het woord horen. Ook voor deze is de propositie-analyse een volstrekt overbodig, ja schadelijk werk, omdat het de levensdynamiek van het pogen christen te worden in formules verstrikt.<sup>67</sup> De bekende teksten uit de *Ratio Verae Theologiae*, de *Praefationes in Novum Testamentum* en de *Ecclesiastes* staan in dezelfde lijn.

Enkele woorden tot slot in verband met het algemene thema van de verandering van middeleeuwen naar nieuwe tijd. Ook hier wordt de logica teruggewezen als integratie-factor. De theologie moet, losgemaakt van de band met en de doordringing door de logica, haar eigen zelfstandigheid hervinden, zoals ze die had bij de apostelen, bij de vroege kerkvaders, en zich niet laten mengen met heidense filosofie. De positieve theologie, al te lang op de achtergrond geraakt, gaat een nieuwe toekomst tegemoet. Ze ontstaat als een differentiatie binnen de theologie, naast de speculatieve theologie. En deze nieuwe theologische branche gaat allerlei banden van integratie aan met de humanistische wetenschapsbeoefening, zoals die in het werk van Erasmus en vele andere auteurs na hem duidelijk wordt.

Ook hier derhalve hetzelfde beeld. Differentiatie- en integratielijnen veranderen. Nieuwe gedifferentieerde wetenschapsbranches ontstaan en in een andere

---

65 *Ibidem*, 130.

66 *Ibidem*, inleiding, 20-26, en de daar aangehaalde plaatsen.

67 Weiler, 'Realisme, nominalisme, humanisme', 78-79. Zie in deze bundel 215-216.

samenhang ontstaan nieuwe integratie-verbanden. Werkelijk radicaal gebroken wordt er niets. Ook de logica gaat haar eigen weg verder, blijft in andere wetenschappen werkzaam, totdat zij daar weer ten dele vervangen zal worden door bijvoorbeeld het experiment. We zouden deze ontwikkeling tot in de nieuwe tijd, ja tot op heden moeten volgen.

Eén ding is duidelijk geworden. In de ontwikkeling van de wetenschappen, zowel aan de allereerste basis, de grammatica, als aan de hoogste top, de theologie, zien we het spel van differentiatie en integratie als één voortgezette dans, waarvan de figuren steeds andere vormen aannemen, steeds anders gestructureerd zijn, maar in het in- en uit elkaar gaan worden steeds nieuwe verbintenissen gecreëerd, die zelf weer even veranderlijk zijn. Het dynamische beeld van de zich ontwikkelende dansfiguratie geeft veel meer kijk op veranderingen in de samenleving dan dat van het vergelijken van weefsels en structuren. De historicus zal zijn beschrijving van deze processen in dynamische bewoordingen moeten vatten, wil hij aan de historische werkelijkheid van voortdurende voortgang geen afbreuk doen.

## 7. NICOLAAS VAN KUES EN DE OECUMENISCHE PROBLEMATIEK VÓÓR DE REFORMATIE\*

De geschiedenis van de vijftiende eeuw oefent sinds een aantal jaren op historici niet alleen van verschillende geschiedkundige oriëntatie, maar ook van verschillende levensovertuiging, een grote aantrekkingskracht uit. Het rijkgeschakeerde leven dier dagen vertoont zoveel aanzetten van zich eerst in de twintigste eeuw ten volle ontplooiende krachten, dat een bezinning op deze oorsprongstijd alleszins gerechtvaardigd is. Hier moge die periode met een enkel woord worden aangeduid.

De expansie van de steden en een zich versnellend internationaal handelsverkeer wekten in steeds bredere kringen van de burgerij de op opbouw gerichte krachten en prikkelden tot actieve deelname aan maatschappelijk en politiek leven. In de standenvergaderingen spraken de vertegenwoordigers van de steden met hun collega's van de adel en/of de geestelijkheid over de particuliere en territoriale belangen, en hun woord werd als dat van de financieel-sterksten bij het landsheerlijk regiment veelal doorslaggevend. De welvaart bracht tevens mogelijkheden van culturele verfijning, die elite-groeperingen van de burgerij voor humanistische beschavingsidealen toegankelijk maakte. Filosofische en theologische discussies raakten in dit zich verjongend milieu in een vers opborrelende, pas aangeboorde stroom, die in vitaliteit van oorspronkelijkheid de kaders van de traditionele wetenschap doorbrak. Zich bevrijdend van dogmatismen zocht deze zich bewust wordende laïcale wereld van kooplieden en patriciërs, legisten en humanisten, medici en natuurwetenschappers naar de verwoording van de eigen nieuw ontdekte menselijke werkelijkheid. Een hernieuwde sensibiliteit geeft richting aan deze heroriëntatie van de levens- en denkvormen van de oude, middeleeuwse wereld.

Conflicten konden hier niet uitblijven. De *Forward Movement of the 14th Century*<sup>1</sup> geraakte in de vijftiende eeuw in een stroomversnelling waar het bruisend opspattende water de onderliggende schier onwrikbare klippen verried. Op alle zoëven aangeduide levensvlakken, op het economische, het sociale, het culturele, het staatsrechtelijke, het filosofische en theologische manifesteerde zich het op elkander stoten van oud en nieuw. Op al deze vlakken ook hebben nieuwe theorieën gezocht naar een nieuw fundament dat levensmogelijkheden schiep voor

---

\* Eerder verschenen in: *Serie Tilliburgis. Publicaties van de Katholieke Leergangen* 16 ('s-Hertogenbosch 1964).

1 Aldus de titel van een in 1961 te Ohio verschenen boek, waarin o.a. een bijdrage van A. Gewirth, *Philosophy and Political Thought*, 125-165.



de krachten van de toekomst. Uit deze uiterst belangrijke, want toekomstrijke conflicten wil ik er één uitlichten, namelijk het conflict tussen de vijftiende-eeuwse geloofsovertuigingen en de daaruit geboren gedachten over een algemene overeenstemming en de vrede in het geloof.

De geschriften van kardinaal Nicolaas van Kues, die precies deze titels dragen, *De concordantia catholica* en *De pace fidei*, staan middenin de conflictueuze wereld van de eerste helft van de vijftiende eeuw. Het is niet van zin ontbloot deze geschriften onder hun wat wij heden noemen oecumenische betekenis te belichten. Daartoe is echter noodzakelijk, dat wij eerst de inhoud van dit woord vastleggen. Vooral ook in de reformatorische terminologie betekent dit woord niet zozeer "interconfessioneel" als wel de tendens om aan de gehele wereld zonder de geest van de confessionele concurrentie het evangelie te verkondigen in een zich hernieuwende eenheid van christelijk geloven. De oecumenische theologie leidt de door zelfkritiek en wil tot zelfreformatie gedragen dialoog tussen de christelijke geloofsgemeenschappen in en bevordert deze. Deze theologie bedoelt géén irenisme, dat de leeronderscheiden tot een minimum reduceert, geen syncretisme, dat de leeronderscheiden naast elkaar wil laten voortbestaan, doch de oecumenische theologie wil zoeken naar het gemeenschappelijke in de christelijke confessies, daarbij teruggaande naar de eeuwen vóór de scheiding, daarbij vragend naar de oorzaken van de scheidingen en de bijkomende niet-theologische factoren. Zij zoekt objectief te weten wat de leer, de liturgie, de wijdingen etc. bij de ander betekenen, om op basis daarvan de verantwoordelijkheid van de door Christus gewilde en door allen na te streven eenheid op te wekken.<sup>2</sup>

In deze begripsbepaling komen zo drie wezenlijke punten naar voren, die de oecumenische praktijk bepalen: 1. De wil tot zelfkritiek en zelfreformatie binnen de eigen christelijke gemeenschap. 2. Het uitwerken van een oecumenische theologie die naar de gemeenschappelijke grondslagen in de waarheidskennis zoekt. 3. Het interconfessioneel gesprek dat de tegenstellingen zoekt te overbruggen en de eenheid te herstellen. Deze drie punten zijn in het oeuvre van Nicolaas van Kues vastgelegd o.a. in een drietal werken die, geboren uit de religieus-politieke omstandigheden van de vijftiende eeuw, de oecumenische problematiek openbaren van vóór de reformatie.

Laten wij terugkeren naar de tegenstellingen op het godsdienstig vlak in die vijftiende eeuw. De religieuze conflicten uit deze periode zijn van onderling verschillende aard. Er zijn er die binnen de kerk betrekking hebben op de afbakening van de macht tussen paus en concilie, voor een deel als weerslag van de staatkundige theorieën over de volkssouvereiniteit. De gedachten van Marsilius van Padua en Willem van Ockham, van Hendrik van Langenstein en Konrad van Gelnhausen bleken de oplossing te bieden voor de noodsituatie van het Westers

---

2 *Lexikon f. Theologie u. Kirche* 7 (tweede druk; Freiburg i. Br. 1962), artikel 'Oekumenik' door W. Bartz (kol. 1127-28) en 'Oekumenische Bewegung' door Y. M. J. Congar (kol. 1128-37). Zie verder de Nijmeegse openbare les van H. v. d. Linde, *Wat is oecumenisch?* (Roermond 1961) en de daar aangehaalde literatuur.

Schisma, en werden vervolgens als altijdgeldend natuurrecht tegenover de canonistische traditie geplaatst. Er zijn conflicten die binnen de kerk betrekking hebben op de maatstaven waarmede haar Christus-trouw wordt gemeten. De hiërarchische, sinds Avignon steeds meer gecentraliseerde en zich verbeterende aan de wereldse macht en bezittingen vastklampende gestalte van de vijftiende-eeuwse kerk wordt geconfronteerd met het evangelie en de idealen van de kerk van de eerste eeuwen, van vóór de schenking van Constantijn. John Wyclif, Jan Hus, Hiëronymus van Praag zijn de grote woordvoerders van de evangelische heroriëntatie, die onmiddellijk staatkundige en sociale consequenties heeft, of, anders gezegd, die de religieuze basis is welke onder revolutionaire emancipatie-driften werd geschoven. En hun volgelingen zijn legio, hun gedachten op onverwachte plaatsen en in onverwachte vormen tot leven gekomen. Schertspreken over het geloof en de sacramenten te Reims<sup>3</sup>, ketterse stellingen van de Brusselse *homines intelligentiae*, ketterse sermoenen van augustijner paters in Doornik, een schoenmaker die zich de priesterlijke bediening aanmatigt, een ketterse lakenwever die verbrand wordt, repressie van wyclifisme en hussitisme niet alleen in Bohemen, maar ook in Keulen, Luxemburg, Trier en Rijsel, en bij de Utrechtse geestelijke Jan van Alkmaar. Onlusten worden gemeld bij de bepreking van ketters. Vrouwen weigeren naar de kerk te gaan; heiligschennis, blasfemie tegen Maria, hekserij worden bestraft en steeds weer vlamt de brandstapel. Intolerantie en fanatisme in het klein, strijd en vernietiging in het groot. De hussieten-oorlogen trekken een rokend spoor door de Oosteuropese landen. Sigismund wil de Boheemse koningskroon van zijn gestorven broer Wenzel IV (†6 aug. 1419) overnemen en stoot op de legers van Jan Zizka, van Prokop de Heilige, die militaire expedities naar Duitsland en Polen als kruistochten voor vrijheid en evangelie zien. Feiten en achtergronden spreken uit de berichten van de Keulse kroniekschrijver:

“Toen trokken veel prins en heren en vorsten en de bisschop Diederik van Moers en zeer veel volk uit alle steden en landen en ook uit Keulen, heerlijk en kostelijk toegerust naar Bohemen. Toen zij daar aankwamen, brachten zij grote schade toe aan dorpen en kleine steden, aan landerijen en kastelen en veel volk werd verbrand; zij namen de kinderen uit de wiegen en andere kleine kinderen bij de voeten, en wierpen hen op de ouders in het vuur en verbrandden zo ook hen. De bisschop van Keulen en ook andere keurvorsten en ook de heren van Meissen en meer vorsten gingen intussen met elkaar te rade, en verdeelden het koninkrijk Bohemen; wat ieder veroverde, dat kon hij zelf behouden: zij gaven meer blij van hebzucht dan van godsdienst”.<sup>4</sup>

3 Deze en de volgende gegevens zijn ontleend aan de bronnenuitgaven van stukken met betrekking tot de inquisitie in de Nederlanden, Paul Frédericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, 5 dln. (Gent/ 's-Gravenhage 1889-11902). Het hier bedoelde in deel I, 266; I, 267; II, 198; II, 203; I, 303; II, 265; III, 65; I, 312; I, 297; III, 51; III, 69-71; III, 82; III, 66; I, 330.

4 *Kölner Jahrbücher*, Rec. D., Chron. der deutschen Städte, Bd. 13, 149. Geciteerd in A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum (†1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters* (Hilversum/Einsiedeln 1962) 242-243 (afgekort Diss.).

Ook bij het vorderen van de jaren, ook bij het herhaaldelijk mislukken van de krijgstochten, blijft in veler ogen het vernietigen van de ketters de enig mogelijke weg tot vrede. Een Boheems manifest dat opriep tot een godsdienstgesprek, waarbij ook leken tegenwoordig moesten zijn, werd in opdracht van de Keulse universiteit door de theoloog en vice-kanselier Hendrik van Gorkum beantwoord met een weerlegging van de omstreden stellingen, met een afwijzen van het verlangde dispuut en een appèl aan de vorsten der aarde om als eertijds de Makkabeeën en Karel de Grote de godsdienst met het zwaard in de hand te verdedigen en de ketterij uit te roeien.<sup>5</sup> Dit is de gewone stellingname. Hier spreekt een niet door schuldgevoelens gemitigeerd kerkelijk absolutisme, een autoriteitsgeloof dat geen openheid kent voor enige nieuwe inbreng, niet geneigd is te luisteren naar het sterk beklemtonen van een christelijke deelwaarheid, niet in staat om in oprechte samenwerking met de dissidenten deze terug te voeren naar de open ruimte van de kerk die volheid van leven kan schenken. Hier wordt met de wereldlijke vuist op tafel gedecreteerd hetgeen er geloofd moet worden. Een geluid als dat van de theoloog Hendrik Toke, die in een schrijven aan de vorsten de oorlog verwerpt, het gesprek met de tegenstander aanbeveelt, en diep de oorzaak van de vervreemding zoekt in de eigen ellendigheden van de kerk van Christus: "Het is onmogelijk, dat dit schisma wordt uitgeroeid, tenzij eerst de kerk van Christus wordt hervormd", is al te zeldzaam.<sup>6</sup> Als het concilie van Bazel reeds is uitgeschreven, in 1431, blijft de pauselijk legaat, kardinaal Giuliano Cesarini, in opdracht van Martinus V ijveren voor de kruistocht tegen de ketterse hussieten. Maar ook nu drijven lafheid en eigenbelang het kruisleger op de vlucht, als de mare van Prokops nadering tot hen doordringt. Wat Martinus V nooit had toegelaten, wordt door de mislukking van vijf oorlogscampagnes de vaders van het concilie van Bazel afgedwongen. Maar zij zijn zich bewust "dat Duitsland verloren is"<sup>7</sup>. De sociale en religieuze spanningen die zich in het Oosten, maar ook in Worms, in Mainz voordoen, wijzen op broedende onlustgevoelens en verdrongen geldingsdrang bij lagere volksgroepen, bij de "massa", die zich manifesteert in revolutionaire kracht.

In deze situatie verwachtten alle partijen het heil van een concilie. De vrede, de eenheid, de hervorming zijn de drie nagestreefde doeleinden, die kerk en wereld de rust moeten hergeven in de orde: *pax tranquillitas ordinis* (Augustinus). Maar in de expansieve maatschappelijke verhoudingen van die late middeleeuwen wordt het feodaal-hiërarchisch stelsel doorbroken door het groeiende corporatieve standenrecht, dat in laatste instantie stoelt op medezeggenschaps-, ja zelfs volkssoevereiniteits-theorieën, die uit een hernieuwde rechtenstudie naar voren waren

5 *Replicationes almi Coloniensis studii contra litteras et rationes Procopii heretici et articulos Hussitarum ac errores Bohemorum et heresym Wickleff.* – Diss., 99 en 243-256.

6 Diss., 256. Zie echter de aantekening bij A.Fliche en V.Martin, *Histoire de l'Eglise*, dl. 14 (= *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* door E.Delaruelle, E.R.Labande en P.Ourliac) (Paris 1962) 416, noot 23, waar gewezen wordt op de *réticence* van de canonisten ten aanzien van een kruistocht tegen christenen (schismatieken).

7 Fliche-Martin 14, 417.

gekomen. Wat bij Marsilius van Padua in de *Defensor Pacis* radicaal en met oog voor de ontwikkelingen van de toekomst was geformuleerd, namelijk de alomvattende superioriteit van de staat, waarin het volk de supreme wetgever en gezagsdrager is en de koning als mandataris regeert, vindt zijn toepassing in de kerkelijke sfeer. Het concilie, als vertegenwoordigende vergadering van het christenvolk, is hoogste wetgever en souverein bestuurslichaam in de kerk van Christus, de paus is hier slechts dienaar.<sup>8</sup> In kerk en wereld drijven de lekenkrachten – alles wat niet sacraal-koninklijk of sacraal-priesterlijk van oorsprong en machtspositie is – naar een deelnemen aan de maatschappelijke werkelijkheid, die zij tot dan toe slechts als onderdaan hebben ondergaan. Bewust zelf de staat, de kerk te zijn, eisen de leken (bij monde van lagere gezagsdragers, die zelf veelal niet anders hun subsidiaire plaats in het hiërarchisch geheel konden bewaren en verdedigen dan door zich bij de van onder komende krachten aan te sluiten) een omkering van de oorsprongstheorieën. Niet de vanuit de oneindige en onberoerde eeuwigheid doorstromende ideeën-filiatie en -emanatie, waarin Gods gezag in steeds verder gecontraheerde verkleining afdaalt naar paus, keizer, koning, bisschop en pastoor<sup>9</sup>, maar de historische feitelijke gezagstoekenning en gezagsopdracht van onderop aan gekozen vorsten die privileges en Blijde Inkomsten bezweren, aan bisschoppen die gekozen zijn door (als rechtmatige vertegenwoordigers optredende) standengroeperingen, telt voortaan voor hen mede. Wat staat en kerk als instelling vertonen is in hun ogen slechts menselijke creatie op basis van het natuurrecht. En met een beroep op dit natuurrecht wordt elk zich manifesterend absolutisme, bij paus, koning of territoriaal vorst, ingedamd door de uitdrukkelijk verdedigde Romeinse rechtsregel, dat “wat allen aangaat, ook door allen moet worden goedgekeurd”.<sup>10</sup>

De meest complete verwoording van deze staatkundige en conciliaire theorie wordt gegeven door kardinaal Nicolaas van Kues, die op het concilie van Bazel tegenwoordig is en pleit voor de rechten van graaf Ulrich van Manderscheid, deken van Keulen en uiteindelijk elect van Trier, tegenover de door pauselijke provisie aangestelde Hrabanus van Helmstadt, bisschop van Spiers. Op grond van zijn theorieën over de rechten van het volk tot vrije keuze van de opperste staatsdienaar, verdedigt de jurist Cusanus de keuzerechten van de Trierse standengroeperingen,

---

8 Zie de bekende formule van het concilie van Konstanz: “...concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem...schismatis, et reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris”. Decreet *Haec sancta* d.d. 6 april 1415. Mansi 27, kol. 590; zie 585. – Zie P.E.Sigmund, ‘The influence of Marsilius of Padua on XVth c. conciliarism’, *Journal of the History of Ideas* 23 (1962) 392-402.

9 Deze de totaliteit van de hiërarchie in het oog vattende kerkleer wordt bijvoorbeeld verdedigd door Jean Gerson. Zie de dissertatie van G.H.M. Posthumus Meyes, *Jean Gerson. Zijn kerkpolitiek en ecclesiologie* ('s-Gravenhage 1963). In zoverre Gerson zich beperkt tot de clericale en institutionele aspecten van de kerk is ook hij nog een gematigde figuur, die ver afstaat van de theorieën van Marsilius van Padua.

10 Gaines Post, ‘A Romano-Canonical Maxim, “Quod Omnes Tangit”, in Bracton’, *Tradition* 4 (1946) 197-251.

*clerus, militia en populares*, die in graaf Ulrich een man naar hun keuze als landsheer en als bisschop hadden genomen. Op grond van natuurrechtelijke en historische motieven (o.a. een beroep op een privilege voor Trier van Karel de Eenvoudige van 913) voert Nicolaas een strijd om een diepgrijpende zaak<sup>11</sup>, die gelijkenis vertoont met wat nog rond 1700 het kapittel van Utrecht tot een schisma bewoog.<sup>12</sup> Het werk *De concordantia catholica* vat heel de theoretische ondergrond voor dit gevecht tegen het pauselijk absolutisme samen in een breed perspectief. Het is onjuist de *Concordantia* te beperken tot een indirect pleidooi voor Manderscheid, evenmin als men het mislukken van de Manderscheid-affaire wanneer het concilie Nicolaas' pleidooien verwerpt, als de enige reden mag zien voor Cusanus' overgang tot de pauselijke partij. De *Concordantia* heeft een veel wijder doel, en het is dit perspectief, dit doel dat wij op het oog hebben, als in de titel van deze studie sprake is van "oecumenische problematiek".

Het begrip "oecumenisch" als aanduidend alles wat met het streven naar eenheid van de kerk van Christus vanuit haar historische verschijningsvorm in verdeelde kerken samenhangt, heeft direct met zich verbonden de gedachte aan de daartoe benodigde en wezenlijk mogelijke zelfkritiek en zelfreformatie binnen elk dier kerken. Nicolaas' contacten met Bazel en de daar heersende oprechte hervormingswil hebben hem er toe gebracht de totaliteit van de christelijke gemeenschap, de kerk en het rijk, theoretisch opnieuw te funderen in het kader van de nieuwe zich vormende sociale structuren van zijn eigen tijd. Zijn werk heeft tot doel de tegenstanders van Bazel te tonen hoezeer datgene wat de vaders in theorie en praktijk bezielde juist en goed was, en verankerd lag in de met zoveel vurigheid herontdekte christelijke oudheid.<sup>13</sup> De nieuwe gemeenschapsstructuren waarom de zich wijzigende christelijke samenleving zowel in haar kerkelijke als in haar staatkundige zijde naar Cusanus' inzicht vraagt, nu traditionele hiërarchische bestuursvormen en nieuw ontwaakt standenbewustzijn de corporatieve synthese eisen, brengen hem ertoe in een groots opgezet werk allereerst de ordening in het eigen christelijk huis te herzien. In oecumenisch opzicht ligt hier inderdaad het begin van alle werken voor de universele eenheid: zelfreformatie.

*De concordantia catholica* is een gelukkige synthese van al wat aan platoons, aristotelisch en romeinsrechtelijk denken op het gebied van staats- en kerkstructuur in de middeleeuwen levend is geweest. "Het is de laatste en meest grootse poging om het middeleeuws universalisme met de aan het licht komende factoren van een nieuwe tijd in een geniale synthese te verzoenen".<sup>14</sup> Als de rijpste, meest afgeronde, meest gesloten en meest volmaakte uiteenzetting van de conciliaire

11 E.Meuthen, 'Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche. Bibliographische Ausgangspunkte', *Historisches Jahrbuch* 81 (1962) 101-122.

12 Zie A.G.Weiler, 'Hollandse Missie of Hollandse Kerk. Een onderzoek naar de ideologische achtergronden van de strijd tussen Cleresie en de Romeinse curie (1702-1703)', *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 4 (1962) 185-231.

13 Zie de praefatio tot dit werk. Gebruikt werd de kritische Heidelbergse editie van G.Kallen, in 3 fascikels, Leipzig 1939 en 1941, Hamburg 1959.

14 A.Posch, *Die "Concordantia Catholica" des Nikolaus von Cusa* (Paderborn 1930) 23.



idee betekent *De concordantia catholica* de verbinding en overbrugging van twee verschillende geestelijke werelden, van de universeel gerichte middeleeuwen en de nationalistische nieuwe tijd.<sup>15</sup>

Het concilie van Bazel, als hervormingsconcilie bedoeld, en gericht tegen de resten van pauselijke machtsvolkomenheid zoals die zich in het Avignonse systeem van reservaties en provisie had gemanifesteerd, bedoelde door een benadrukken van de medeverantwoordelijkheid van bisschoppen en gelovigen voor de opgaven van de kerk van Christus het verbroken evenwicht te herstellen. In eerste instantie is Bazel niet anti-pauselijk gericht, hoewel Eugenius IV in begrijpelijke vrees voor conciliaire machtsoverschrijdingen lange tijd gearzeld heeft het concilie te erkennen. In die eerste jaren is Nicolaas van Kues juist een vurig partijganger van Bazel, omdat het concilie op kerkelijk vlak die medeverantwoordelijkheid probeerde gestalte te geven. De zich later manifesterende schismatieke tendensen zijn hem en zijn theorie te enen male vreemd. Nicolaas is boven al katholiek, dit is alomvattend in zijn denken. Maar nergens betekent die katholiciteit bij hem een gesloten systeem van uniform en decreterend absolutisme.<sup>16</sup> De concordantie, de overeenstemming, de harmonie die hij in al zijn werken en geschriften nastreefde was gericht op een verzoening van rechtmatige en geaccepteerde veelvormigheid in instellingen, religies, riten e.d. Zijn rassen-theorieën, zijn plaatsbepalen van mensen en volken in de grote mensenwereld, zijn visie op de positie van katholieke en niet-katholieke koningen, hebben een gecoördineerde plaats in één grootse universumvisie.<sup>17</sup> De inspiratie van het neoplatonisme, van Pseudo-Dionysius vooral<sup>18</sup> volgens goed Rijnlandse traditie, ligt aan de basis van de theorie. De hiërarchische opbouw van het heelal in getrapte zijnsgraden, die ieder voor zich in eigen zelfstandigheid participeren aan de realiteit van een hogere zijnstrap tot aan de uiteindelijke participatie aan God, ziet Cusanus weerspiegeld in kerk en staat, de twee institutionele vormen van de éne

15 Posch, o.c. – Morimichi Watanabe, *The political Ideas of Nicholas of Cusa, with special reference to his De Concordantia catholica* (Genève 1963) geeft op p. 27, noot 19, een overzicht van de oordelen van diverse auteurs over dit werk van Cusanus.

16 Edmond Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – La pensée* (Paris 1920; fotogr. herdruk Frankfurt a.M. 1963) 35: "en faisant appel à la continuité de l'impulsion qu'imprime à l'Eglise l'Esprit Saint, il manifeste que la paix, telle qu'il la comprenait et la désirait, était moins une froide et stérile entente d'ordre intellectuel, qu'une coopération reposant sur la "concorde", c'est-à-dire sur l'union intime des cœurs, sur l'amour".

17 M.de Gandillac, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf 1953) (De eerste, Franse uitgave is van 1942; voor de Duitse uitgave is de tekst door de auteur herzien).

18 De uitspraak van Watanabe, o.c., 32: "If we take the period before 1434 (de bedoeling zal wel zijn 1438, zie 34), the influence of Pseudo-Dionysius was not specific, but general in nature", onderschat de invloed van het sterk neo-platoons georiënteerde milieu van de universiteit van Keulen, waar Nicolaas van Kues in 1425 en latere jaren, naar men aanneemt, theologie en filosofie studeerde (zie o.c., 14). Over deze studie is echter niets bekend. Nicolaas laat zich in de lente van 1425 inschrijven, met de titel van dr.iur.can., maar de gekozen studierichting wordt niet aangegeven. (Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln I* (tweede druk; Bonn 1928) 145, 21). Het toegevoegde *sed i.c.* wordt uit de lijst van afkortingen p. 204\*-205\* niet duidelijk. Wel staat Nicolaas genoteerd als professor in het canonieke recht (Keussen, 72\*).

christelijke gemeenschap, waarin het priesterschap (*sacerdotium*) de ziel is, het rijk (*imperium*) het lichaam. Tussen beide moet *concordantia* zijn, een juiste harmonieuze verhouding, in elk van de gemeenschapsvormen te realiseren door de eenheidsbesluiten van de het volk vertegenwoordigende rijksdagen en/of kerkelijke concilies. Kerk en rijk moeten de zichtbare afbeelding zijn van de grote scheppingsharmonie, van de triomferende hemelgemeenschap, van de binnen-goddelijke, trinitaire verhoudingen, van de structuur van het menselijk zijn uit geest, ziel en lichaam. Al wat in kerk of wereld leidinggevend optreedt, kan dit slechts op basis van de vrijwillige instemming (*consensus*), die de van nature vrije en gelijke mens aan de met het bestuur namens hem belaste wijzen betuigt.<sup>19</sup> De hiërarchische persoon is de ambtelijke representant van de gelovigen, die door goddelijke wil de potentialiteit van het besturen in het volk actueert.<sup>20</sup>

Het is verheugend te constateren dat Nicolaas van Kues zich voor de verwerkelijking van deze ideeën, die de harmonie tussen de elkaar fel tegenstrevende delen van de christelijke gemeenschap proberen te verwoorden, ook praktische moeite heeft gegeven. Zijn werkzaamheid als pauselijk legaat sinds 1438 in Duitsland, vooral ook tijdens zijn legatie-reis in de jaren 1450, is vol hervormingskracht, die op het gezond maken van het lichaam van Christus is gericht. De zielzorgerlijke bekommernis om de eenheid binnen het christendom is bij hem zo groot, dat hij zelfs geneigd is over eventuele contradicties heen te zien, mits het moderne pluriforme leven van de vijftiende eeuw maar verzoend kan worden in de vurig begeerde harmonieuze eenheid van tegendelen.<sup>21</sup> Katholieke concordantie, algehele overeenstemming blijft de grondgedachte van zijn werken, die erop gericht zijn de oecumene der culturen, de oecumene der godsdiensten ook mogelijk te maken, Christus' zich aanpassen aan de tijd van zijn historische manifestatie nú in de vijftiende eeuw te herhalen.

Eenheid gaat hem boven alles, maar die eenheid als wezensvorm van de kerk betekent noodzakelijk eenheid met de H.Stoel<sup>22</sup>, en al verzet Nicolaas zich tegen

19 "Nam si natura aequae potentes et aequae liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur..." Boek II, cap. XIV, 161. N.B. Deze *electio* behoort volgens Cusanus tot het natuurlijk en goddelijk recht, en is dus geen willekeurige instelling van het positieve recht: III, IV, 325. Over het bestuur door de verkozen *sapientiores in praestantiores* zie II, XIV, 160-61.

20 "Et pulchra est haec speculatio, quomodo in populo omnes potestates tam spirituales in potentia latent quam etiam temporales et corporales, licet ad hoc, quod ipsa praesidentialis potestas in actu constituatur, necessario desuper concurrere habeat radius formativus, qui hanc constituat in esse, quoniam omnis potestas desursum est – loquor de ordinata potestate". II, XIX, 205. Zie zijn commentaar op canon *Dilectissimi* bij Gratianus: "Ille gratia divina praefertur, qui communi consensu eligitur". (*Decr. Grat.* II, c. VIII, q. 2, c. 2; ed. Aem. Friedberg (Leipzig 1879) 598, uit een brief van paus Gregorius aan de clerus van Milaan).

21 De Gandillac, *o.c.*, 18-21.

22 *Briefwechsel des Nikolaus von Cues*, Erste Sammlung, ed. J.Koch (Heidelberg 1944) Brief 4, aan kartaizers in Mainz (?), eind 1449, 37: "...an sit una ecclesia vel plures. Respondeo: illa questio etiam nichil dubij habet, quoniam una tantum sicut unus christus, et est articulus fidei...Et unitas eius est forma essentialis, ut sine unitate ecclesia non sit". Zie ook 40: "Et quoniam, sicut ecclesia non potest dici, nisi ad unum pastorem ecclesie fuerit unita, ita nec

de door de pauselijke legaten opgeëiste rechten, breken met Rome is hem een principiële onmogelijkheid.

Scherp onderkent Nicolaas daarbij hoe de typisch westerse situatie verwarring schept en de juiste opvatting over de rechten van het concilie en van de paus vertroebelt. Alle moeilijkheden komen hieruit voort, dat sinds de afscheiding van de Grieken het Latijns patriarchaat en de universele kerk zijn samengevallen. De paus, die als bestuurder van de universele kerk naar Cusanus' oordeel aan het universeel concilie is onderworpen krachtens de natuurrechtelijke consensustheorie, is als universeel bestuurder niet onderworpen aan een niet-universeel, dat is uitsluitend westers patriarchaal concilie. De vaders te Bazel zullen moeten weten dat zij deze dubbele functie, die van het patriarchaal en van het oecumenisch concilie, met verschillende machtsbevoegdheden, bóven en onder de paus belichamen.<sup>23</sup>

Hoe welkom moet het Nicolaas zijn geweest, dat de politieke wereldsituatie de Grieken tot Rome dreef. De eenheid zou hersteld kunnen worden na 400 jaar scheiding! Hoe ergerlijk moet het hem dan ook voorgekomen zijn, dat juist in de dagen van voorbereiding van het eenheidsgesprek de twee jaar durende discussie tussen Bazel en Rome over de plaats van samenkomst van paus, concilie en Grieken zo hoog liep, dat hieruit een nieuw schisma in de Latijnse kerk ontstond. In de vernederende concilie-vergadering van 7 mei 1437 hadden een vertegenwoordiger van de Romeins-gezinde minderheid en een van de fel anticuriale meerderheid elk een ambo veroverd en, tegen elkaar in, hadden zij onder toejuichingen van hun aanhangers hun besluiten bekend gemaakt. Daarbij kwam het tot een oorverdovend tumult en heftige handtastelijkheden tussen de vaders. Dit was het einde van elke hoop op regeren bij vertegenwoordiging, een duidelijke demonstratie van de noodzaak van een hiërarchisch presidium, een duidelijke overwinning voor de Cusanianen.<sup>24</sup>

Bij het gezantschap van de minderheid, dat met pauselijke toestemming naar Constantinopel voer om de keizer, de patriarch, de theologen uit te nodigen naar het door de paus voor de samenkomst bestemde Ferrara te komen, is ook Nicolaas van Kues. In september 1437 arriveren zij in de Griekse hoofdstad. Een maand later komt het gezantschap van de Bazelse meerderheid, dat evenzeer om erkenning door de Griekse keizer vraagt, en voorgeeft de rechtmatige vertegenwoordi-

---

concilium ecclesiam representare volens. Unde orta scissura in concilio non est dubium illam partem tuciorum que pastori ecclesie adheret, sine quo ecclesia non est una". Zie J.Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt* (Heidelberg 1948) 17-18, en De Gandillac, *o.c.*, 26.

23 *De conc. cath.* II, XX, 232-33: "Ecce nunc clarissimam decisionem papam regulariter ligari regulis universalium conciliorum...Hodie autem, quia universalis ecclesia, heu, ad solum patriarchatum Romanum redacta est, et quod quondam generale patriarchale tantum et subiectum Romano pontifici fuit, hodie est universale universam fidelium ecclesiam repraesentans, hinc cum hoc novum sit, dubitatio exorta est. Quare hoc sacrum concilium absque passione cum summa mansuetudine se habere debet in ordine ad Romanum pontificem: non se ex privilegio universalis concilii in tantum erigat, de quo potius dolendum esset, quod obliviscatur subiectionem patriarchalem in qua semper fuit, secundum quam in papam fidelem nihil posset..."

24 Voor de gegeven historische feiten zie Fliche-Martin 14, 251-278.

ging te zijn van de Latijnse kerk, te Bazel in concilie bijeen.<sup>25</sup> Het gesprek met de Grieken, dat op gang moest komen om het testament van Christus te verwerkelijken in de wederzijdse liefde van Zijn leerlingen<sup>26</sup>, begint met de absurde vraag aan de Griekse keizer als arbiter een uitspraak te doen welke van de twee elkaar bestrijdende Latijnse gezantschappen rechtmatig is, dat namens de paus of dat namens het concilie. De Griek, die politieke hulp behoeft tegen de Turken en daarom tot godsdienstige eenheid met het Westen bereid is, wordt geconfronteerd met een nieuwe zeer nabij dreigende scheuring. "Les Latins, dit-on (à Constantinople), doivent commencer à rétablir l'union entre eux avant de la proposer à d'autres".<sup>27</sup> Maar dezen zijn daartoe niet in staat. Twee weken voor de landing van de Griekse vloot, die de keizer, zijn broer, de patriarch, talrijke bisschoppen en priesters en nog 700 andere begeleiders naar Venetië bracht om met Rome tot eenheid te komen, was paus Eugenius door de weerstrevende rest van het Bazelse concilie gesuspenderd. Twee weken voordat het eenheidsgesprek in Florence op weg gaat naar de eendeenheden, waarin Eugenius van de afgescheiden Grieken de erkenning ontvangt als plaatsbekleder van Christus en hoofd van de universele kerk, met volle macht om deze universele kerk te regeren, verklaren 7 bisschoppen en 300 clerici te Bazel diezelfde Eugenius afgezet als een ketterse paus, die durfde in te gaan tegen de conciliebesluiten en beweerde had gerechtigd te zijn dit concilie eigenmachtig te verplaatsen. Een parodie van een conclaaf ziet er niet tegen op zelfs een leek, weduwnaar en vader van vier kinderen, de 56-jarige hertog Amadeus van Savoye tot tegenpaus te kiezen. Dat is de vrucht van de conciliaire theorie. In plaats van de te Konstanz bewerkte eenheid na het Westers Schisma, toen de kerkelijke noodsituatie de gevolgde procedure kon rechtvaardigen, heeft de tot algemene geldigheid verheven opperhoogheidstheorie van het concilie boven de paus het aanzijn gegeven aan twee pausen en twee concilies!

Het is begrijpelijk dat Nicolaas van Kues, die zijn gemeenschapsidealen van harmonieuze samenwerking en eenheid zo grondig zag mislukken, tijdens zijn gezantschapsreis veel over de oorzaken van dit alles heeft nagedacht. Wat hij met klem van argumenten als natuurrechtelijke evidentie had verdedigd, bleek in de praktijk tot een dergelijk fiasco te kunnen leiden. Wat was menselijke speculatie en theoretiseren dan eigenlijk waard? Wat betekende het menselijk kennen dan eigenlijk, als het zich zo grandioos kon vergissen? Wat was de waarde van de natuurrechtelijke waarheden die hij had voorgedragen? Was de waarheid in zich dan wel kenbaar voor de mens? In dit geestelijk conflict werd in hem een oecumenische theologie en filosofie geboren, die door de controversen heen een nieuwe gemeenschappelijke basis zou vinden. In een brief van Cusanus aan kardinaal Giuliano Cesarini vinden we het rechtstreeks getuigenis over de crisis die zich in zijn denken voltrok. Op de reis van Constantinopel naar Venetië, die

25 J.Gill, *The Council of Florence* (Cambridge 1959) 73-83.

26 Naar de uitdrukking van een van de gezanten van de minderheid, de bisschop van Digne, in een rapport aan de paus, 1 maart 1438, geciteerd door Vansteenbergh, 63.

27 Fliche-Martin, 14, 269.



van november 1437 tot februari 1438 voortduurde, zag hij de weg naar een nieuwe theologie, die uit de impasse kon voeren. Zijn inzichten legde hij neer in een werk *De docta ignorantia*, dat hij vergezeld deed gaan van de genoemde opdrachtbrief aan zijn reisgezel: "Neem bij dezen, eerwaarde vader, datgene aan wat ik sinds lang langs allerlei leerstellige wegen heb begeerd te bereiken, maar waartoe ik niet eerder in staat was dan toen het moment gekomen was, waarop ik, over zee uit Griekenland terugkerend, ik geloof door een hemelse gave van de vader des lichts van wie alle goede gave voortkomt, er toe gebracht ben de onbegrijpelijke dingen op onbegrijpelijke wijze te omvatten in een wetend niet-weten, door de onomstotelijke waarheden die langs menselijke weg niet kenbaar zijn, te overstijgen....Alle krachtinspanning van onze menselijke geest moet er op gericht zijn zich tot die graad van eenvoudigheid te verheffen, waar alle tegenstrijdigheid samenvalt".<sup>28</sup>

De onwetendheid wordt hem nu tot grootste wijsheid, daar hij inziet dat de waarheid zoals die is in zich, in God dus die de absoluut Grootste, Enige, Volste is, voor het menselijk kennen ongrijpbaar is. Slechts het niet-weten heeft daar toegang.

Deze nieuwe theologie, die de westerse traditie van de negatieve theologie tot haar toppunt voert, is echter geen verlaten van de vroegere visies over de universele harmonie. Alles wat daarover is gezegd wordt gehandhaafd en verder uitgebouwd. Maar Nicolaas blijft nu niet langer staan bij de menselijk kenbare waarheden, die in hun historische realiteit slechts deficiënt verschijnen. Hij wil doorstoten naar het onkenbare absolute dat in ieder ding aanwezig is, naar de absolute grond van de harmonie der zijnsstructuren, die zich weliswaar aan het menselijk kennen onttrekt, en toch wezenlijk tot de werkelijkheid van al wat is behoort. De aristotelische categorieën zijn hier onvoldoende, daar zij deze transcendente zijnsgrond niet omvatten, hoezeer ook al wat is de stempel draagt van het transcendente waardoor het bestaat. "Voor Nicolaas is het Zijn het Absolute Zijn, dat zich, zonder zijn eigen transcendentie te verliezen, ontwikkelt en ontplooit tot de veelvuldigheid der wereldse dingen".<sup>29</sup> Ieder ding wordt een oneindige eindigheid, een geschapen God, het anders-zijn van God. Doel van zijn nieuwe theologie der wetende onwetendheid is juist de terugvoering van het eindige naar het oneindige, wat door de goddelijke incarnatie op onverwachte wijze ook feitelijk bovennatuurlijk geschiedt. Door de immanentie van het oneindige in het eindige te beklemtonen, verheft hij dat eindige zoveel als in overeenstemming met het dogma mogelijk is, zonder eindig en oneindig met

28 Gebruikt werd de Heidelbergse editie van E.Hoffman en R.Klibansky (Leipzig 1932). De afsluitende opdrachtbrief volgt aan het slot van het werk, 163.

29 P.J.M.Heskes, 'Kardinaal Nicolaas van Cusa en de Scholastiek', *Studia Catholica* 6 (1929/30) 11. Uiteraard is de literatuur over dit fundamentele werk van Cusanus zeer talrijk. Men zie de opgaven in de Cusanus-bibliografie 1920-1961 (*Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* I, hrsg. von R.Haubst, Mainz 1961); de oudere literatuur bij E.Vansteenberghe o.c. Het laatst verschenen samenvattende werk is dat van Karl Jaspers (München 1964) dat, niet bezwaard door een uitvoerig wetenschappelijk apparaat, op zeer luciede wijze de grondtrekken van Cusanus' denken weergeeft.



elkaar te vereenzelvigen. Nu een natuurrechtelijk en historisch funderen van de kerkelijke en maatschappelijke eenheid niet gelukt, zoekt Nicolaas een dieper fundament en daalt af tot de alomvattende en al in het zijnde gevende Grond der dingen, tot "de band die alle werkelijke dingen onderling verbonden houdt".<sup>30</sup> Hij zoekt de immanentie van de transcendente God in het concrete. Hij probeert een wijsbegeerte en theologie te formuleren, "waarin de transcendente God en wel de God der christelijke openbaring allerinnigst verbonden wordt met de door Hem geschapen wereld, zodat onze natuurlijke kennis in eenzelfde innig verband komt te staan met ons christelijk geloven".

Voor het christelijk levensritme heeft deze theologie diepgaande gevolgen, omdat zij, in tegenstelling tot de mystiek van Tauler en Eckehart, niet aanstuurt op innerlijk losmaken, loslaten, reinigen van het stoffelijke, aan welke mystiek het actief individueel dadenleven geen aandeel kan hebben. Deze theologie wil ook geen afzien van alle willens, verlangen en handelen, waarin de volledige leegte van de ziel zich passief als openheid naar de actief werkzame God ervaren wordt. Voor Cusanus kan het scheepsel slechts dan in waarheid de goddelijke eenheid naderen, als het te voren in een hogere graad zichzelf geworden is, zoals De Gandillac zegt, met andere woorden als de mens in zijn eigen activiteit de tegelijk transcendente en immanente oneindigheid ontdekt. Het gaat er niet om zich eerst leeg te maken, en zich dan vervolgens van buiten af volledig nieuw te laten vullen, maar veeleer hierom, dat de mens door een dialectische inspanning zich van deze transcendent-immanente aanwezigheid van de Grond van zijn bestaan in zijn bestaan bewust wordt.<sup>31</sup>

Men kan zich afvragen, in hoeverre hier sprake kan zijn van een oecumenische betekenis van deze theologie. Hier komt, dacht ik, het tweede kenmerk van alle oecumenisme naar voren: de openheid naar de algemene Zijnsgrond van de wereld, een openheid die de realiteit van de wereld in al haar verscheidenheid accepteert en probeert te doorlichten naar God, naar Christus, naar de eenheid toe. De wereldvlucht van de middeleeuwse monachale spiritualiteit kan niet oecumenisch werken, omdat zij die wereld de rug toedraait en gelijk stelt met zonde en anti-christelijk zijn. De oriëntatie die Cusanus zoekt is van een hernieuwde openheid, die de actieve inzet naar de wereldvorming laat inspireren door de erkenning van de aanwezigheid der transcendente eenheid in het veelvormig menselijk leven. Aldus wordt een algemene basis geschapen voor een existentiële waarheidserkenning, die in de pluriformiteit de eenheid raakt van de gemeenschappelijke zijns- en waarheidsgrond die het mensenleven van binnen uit draagt. Cusanus is er op uit te bevorderen, dat "de mens als onvervangbare persoonlijkheid, die tot oneindige liefde voorbestemd is, zich tot het bevoorrechte middelpunt van het Licht zal zoeken te ontplooiën, waarin zich het goddelijk gelaat weerspiegelt".<sup>32</sup>

---

30 Heskes, *o.c.*, 16-18.

31 De Gandillac, *o.c.*, 95, noot 33.

32 *Ibidem*, 102.

Op deze metafysisch-theologische basis stelt Cusanus zich om ook het derde element van het oecumenisch denken, het interconfessionele gesprek, zijn onschokbare grondslag te geven. Ook nu weer zijn de concrete historische gebeurtenissen van zijn dagen voor hem aanleiding in een speciaal geschrift de bloedige geloofsverdeeldheid een uitweg naar eenheid te wijzen. Het werk *De pace fidei*, over de vrede in het geloof, is geboren in de dagen rond de val van Constantinoepel (1453).<sup>33</sup> Verhalen over de wreedheden die daar in naam van de godsdienst werden bedreven, zetten hem aan tot een aanhoudend gebed dat God de vervolging, die nu meer dan ooit uit hoofde van het verschil in riten tussen de religies woedt, door Zijn goedertierenheid moge matigen. En weer krijgt hij een visioen, waarin hem getoond wordt dat er door de kennis van enkele weinige wijze mannen die op de hoogte zijn van al de verschillen die er bestaan in de wereldgodsdiensten, een gemakkelijk bereikbare overeenstemming – concordantie – mogelijk is, waardoor op geschikte en waarachtige wijze een eeuwige vrede in de godsdienst kan worden gesticht. Opgeheven tot een intellectuele hoogte, waar hij in de geest deelneemt aan een *concilium* dat onder Gods voorzitterschap in de hemel de verscheurdheid op aarde omwille van de éne God bespreekt, hoort hij hoe een van de boodschappers, die de universele koning over de verschillende werelddelen en secten heeft aangesteld, een verslag geeft van de trieste situatie op aarde. De mens is wel door God met een redelijke geest begiftigd, kan dan ook uit de aardse schaduwen der hem omringende dingen tot God terugkeren, maar wordt door het ellendige leven zo opgeslorpt, dat een expliciete openbaring langs door God gezonden koningen en profeten, een uitdrukkelijke godsdienstige wetgeving nodig is om dit te bereiken. Aangepast aan de verschillende volkeren zijn er zo door God gewilde verschillen in openbarings- en wetgevingsvormen. Maar elk mens, elk volk, hecht zich zo aan het hem eigene, dat hij zijn waarheid voor de exclusieve waarheid houdt, en strijd gaat voeren met de ander die van hem in religieuze riten e.d. verschilt. Toch zoeken allen de éne God, de éne waarheid. Als nu toch deze in zich onkenbaar en onuitspreekbaar is, is het dan niet noodzakelijk dat God zich opnieuw aan de verscheurde mensheid manifesteert, opdat daardoor allen duidelijk erkennen, dat er in alle verscheidenheid van riten toch eigenlijk slechts één enkele godsdienst bestaat?<sup>34</sup>

Gods Woord zelf erkent nu, dat in de veelheid van opinies een veelvuldige visitatie nodig is om de ene waarheid te doen uitschijnen. Het is zijn wens, dat

---

33 R.Klibansky en H.Bascour o.s.b. (ed.) (*Medieval and Renaissance Studies*, suppl. III) (London 1956). De uitgave is voorzien van een uitstekende, in het Latijn gestelde, inleiding. – Een Duitse vertaling met historisch commentaar verscheen van de hand van L.Mohler (*Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Uebersetzung*, Heft 8) (Leipzig 1943). Een bespreking van *De pace fidei* gaf Br.Decker, 'Nikolaus von Cusa und der Friede unter den Religionen' in: J.Koch (ed.) *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters* (tweede druk; Leiden/Köln 1959) 94-121, maar de door Decker uitgeoefende kritiek toont te weinig oog voor de dynamische waarheidsconceptie van Cusanus.

34 *Ed. cit.*, cap. I, 307: "Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis". – "Cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate".

alle verschillen in geloven in één orthodox geloof bijeen worden gebracht. Hij kiest daartoe – en dat is tekenend voor Cusanus' moderne en humanistische levensinstelling – niet de weg van een nieuwe verblindende Godsmanifestatie, maar roept uit elk volk een vakman, één *peritus* op om onder zijn leiding, in rechtstreekse dialoog met Hem en met de apostelen Petrus en Paulus, in Jeruzalem samen te komen. In Jeruzalem begint de weg naar de eenheid van het geloof. In de dialoog met het Goddelijk Woord, en met de apostelen op wie de kerk is gebouwd, kunnen de gemeenschappelijke grondslagen van alle geloven worden ontdekt. Deze éne religie, dit éne enkele geloof wordt immers door alle gevarieerde vormen van geloven voorondersteld. De Griek, de Italiaan, de Arabier worden het er over eens, dat de ongeschapen eeuwige wijsheid, het Woord en God, hetzelfde zijn. De Indiër en de Chaldeeër geven zich gewonnen aan de trinitaire speculaties, die uit de uni-trinaire verhoudingen in het universum tot een Goddelijke Drieëenheid doen besluiten. De jood, de Arabier, later ook de Scyth en de Fransman geven zich hier gewonnen. Petrus bewijst de Godheid van het geïncarneerde Woord tegenover de Perzen; dat de joden dit niet kunnen aannemen is niet zo erg: ze zijn weinig talrijk en zullen met de wapenen weinig kunnen uitrichten! De Syriër krijgt de algemene verrijzenis als vervulling van levende vooronderstellingen bewezen, de Spanjaard de maagdelijke geboorte, de Turk de kruisdood en de verrijzenis Christi. Alle godsdiensten veronderstellen dat hun heiligen het geluk hebben bereikt, hetgeen betekent dat zij allen een gestorven en verzezen ten hemel gestegen Christus veronderstellen. De Duitser wijst op de grote verschillen die de mensen in hun visie op dat hemels heil en geluk toelaten; voor hem is “weten en begrijpen en met het geestesoog de waarheid schouwen een altijd behagend geluk”, maar met de door de Koran als eeuwig geluk beloofde zwarte meisjes met stralend witte ogen kan zelfs de meest sensuele Duitser niets aanvangen!<sup>35</sup> De Tartaar raakt dan met Paulus in gesprek over de voor hem abominabele eucharistie, waarin de christenen hun God eten, over de belachelijke besnijdenis; de Armeniër informeert naar de noodzaak van de doop, en de Bohemer heeft moeilijkheden met het offer, zoals de Engelsman met de andere sacramenten, het huwelijk, de wijdingen etc.

Hier, op deze concrete punten in het geloofsgesprek, wijst Paulus allereerst naar de noodzakelijkheid van het geloof en van het onderhouden van de zeer korte en zeer bekende geboden Gods: “In ons spreekt God, dat wij Hem beminnen, van wie wij het zijn ontvangen en dat wij een ander slechts datgene doen wat wij zouden willen dat aan ons zelf gedaan zou worden”.<sup>36</sup> Voor het overige geeft hij alle ruimte voor het verschil der riten. Voor de heilswaarheid (*veritas salvationis*)

35 “Scire autem et intelligere atque oculo mentis intueri veritatem semper placet...Dicet in Alchorano virgines pulcherrimas nigras reperiri, cum oculis habentibus albuginem albißimum et magnum; nullus Alamanus in hoc mundo, etiam vitiis carnis datus, tales appeteret”. *Ed. cit.*, cap. XV, 48. In feite spreekt de Koran over meisjes met zwarte pupillen; Cusanus' Korantekst was echter corrupt, en las *puelle* in plaats van *pupille*. *Ed. cit.*, 84, aantekening 31.

36 “Nam in nobis loquitur Deus, ut ipsum diligamus a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri”, *ed. cit.* cap. XVI, 55.

is dit alles niet van belang. Laat hierin de minderheid zich aan de meerderheid aanpassen of zelfs omgekeerd de meerderheid haar riten opgeven terwille van de eenheid met de minderheid, of indien dit te veel gevraagd is, laten wij dan omwille van de vrede in het éne geloof en de ene liefdewet het verschil der godsdienstige gebruiken tolereren. Het zoeken van exacte conformiteit staat gelijk met het verstoren van de vrede. Zelfs acht hij het mogelijk dat deze verschillen de toewijding aan God doen toenemen.<sup>37</sup>

Het godsdienstgesprek te Jeruzalem heeft aan zijn doel beantwoord. Elkeen is overtuigd, dat de verschillen eerder wortelen in de riten dan in de dienst aan de éne God. Hij wordt van den beginne voorondersteld en in alle culturen vereerd. En Hij, de Koning der Koningen, geeft dan tenslotte ook opdracht aan de wijzen die met het Woord in gesprek zijn geweest, "dat zij zouden terugkeren en de volkeren brengen tot de eenheid van de ware cultus, dat de dienstbare engelen hen moeten begeleiden en assisteren, opdat zij tenslotte met aller volmacht in Jeruzalem als in het gemeenschappelijk centrum samenstromen en uit naam van allen het éne geloof aannemen en daarop de eeuwige vrede vestigen, opdat in vrede de schepper van alle dingen geprezen worde, die gezegend is in de eeuwen. Amen".<sup>38</sup>

Het oecumenisch perspectief van Cusanus' werken is wellicht het meest aansprekend in *De pace fidei* verwoord. Juist echter de begripsbepaling van oecumenicititeit vereist een duidelijk beklemtonen van het feit, dat het ene geloof van de godsdienst van de toekomst bij Cusanus, bij alle grootmoedigheid die hij toont op het stuk van de riten, geen ander is dan het katholieke geloof. De *concordantia* van de naties in het katholieke geloof, waarbij een grote mate van variëteit in de godsdienstige expressie wordt getolereerd, betekent bij Cusanus niet dat de ene waarheid zich slechts in verscheidenheid manifesteert, *una veritas in varietate*, hetgeen neerkomt op de agnosticistische stelling van het indifferentisme, dat ieder het absolute slechts op zijn eigen manier kan manifesteren en beleven, en dat de ene religie slechts bestaat in de differentiatie der concrete godsdiensten. Ook betekent de harmonieleer van Cusanus niet, dat alle godsdiensten dus slechts een inadequate representatie zijn van de ene ware religie. In een dergelijke thesis wordt, zoals Bruno Decker terecht heeft opgemerkt<sup>39</sup>, het uitgangspunt, nl. dat de éne en onverdeelde God die door allen in verschillende riten wordt gezocht, in zich toch onkenbaar is, tot definitieve eindstelling en oplossing verheven. Indien dit de enige basis was, ware elke concordantie-poging bij voorbaat nutteloos en overbodig. Cusanus wil tot een algemene religie komen via de dialectisch gewonnen instemming van allen met bepaalde grondwaarheden, om zo de religieuze wereldvrede te verzekeren. Maar men zie goed, dat voor hem het katholieke christendom identiek is met de ware religie. Wat hij wil bereiken is dat allen

37 *Ed.cit.*, cap. XVI, 56 en cap. XVII, 61: "Oportet infirmitati hominum plerumque condescendere, nisi vergat contra aeternam salutem. Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare".

38 *Ed.cit.*, cap. XVII, 62-63.

39 Decker, *a.c.*, 112.

inzien, dat de geloofsinhoud van deze katholieke christelijke religie teruggebracht tot zijn diepste kern en de uiterste eenvoud parallel loopt met de inhoud van elke godsdienstige belijdenis.

Zo geformuleerd begrijpt men, dat het geen christelijk universalisme of godsdienstig indifferentisme is dat hier gepredikt wordt, en dat in die zin Nicolaas' opvattingen ook voor een twintigste-eeuwer als fundering van het oecumenisme zeer acceptabel klinken. Anderzijds schijnt bij hem iets als overschatting van de intellectuele krachten deze theorie een wereldvreemde inslag te geven, die géén weerklank kan vinden in verwerkelijkbare mogelijkheden. Van dit verwijt is Cusanus wel enigermate vrij te pleiten. Men zou de pastorale betekenis van de *docta ignorantia* moeten belichten, om zo te zien dat oecumene bij hem ook "geloven met handen en voeten" insluit. Daartoe zou uitvoerig van zijn bemoeienissen met de praktische zielzorg verhaald moeten worden die hij heeft uitgeoefend op zijn lange legatsreis in Noord-Duitsland en de Nederlanden (1451-52), als bisschop van Brixen, als *legatus urbis* in de kerkelijke staat, om te zien hoe Cusanus' theorie in de praktijk gestalte krijgt.<sup>40</sup>

Voor het ogenblik heb ik mij ertoe willen beperken enigermate de theorieën te schetsen, zoals die tot oplossing van de oecumenische problematiek rond 1450 door een Westeuropees denker van formaat verwoord werden. Als de reformatie 60 jaar later een nieuwe vorm van christelijke religie, naast de Romeins-katholieke in het leven roept, ontstaat ook de noodzaak éérsť déze controverse te beslechten en de eenheid binnen het christendom te herstellen, om tenslotte de algehele eenheid te hervinden. Vóór de reformatie echter werd het westerse christendom vooral geconfronteerd met de wereld, waarmede het in vrede wilde samenleven, waarin het dé vrede wilde zijn. Het is een oecumenische eis, dat tegelijk met de voorbereidende werkzaamheden van zelfkritiek en zelfreformatie en van het interconfessioneel gesprek, die er op uit zijn binnen de christelijke geloofsgemeenschap de eenheid te herwinnen, die oriëntatie op de wereld en de maatschappij niet verloren mag gaan. Ook in de twintigste eeuw moet het éne christendom de eeuwige vrede trachten te zijn.

---

40 Het itinerarium van de legatie-reis 1451-52 in J.Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt* (Untersuchungen z. Cus.-texte. IV. Briefe. I. Sammlung; Sitz.ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1944-48, 2. Abh.) (Heidelberg 1948) 111-152, alwaar ook oudere literatuur. – Voor Brixen zie *Cusanus-Texte V. Brixener Dokumente*, I. Sammlung: Akten z. Reform d. Bist. Brixen, hrsg. von H.Hürten (Sitz.ber. 1960, 2. Abh.) (Heidelberg 1960); A.Sparber, 'Vom Wirken des Kardinals Nicolaus von Cues als Fürstbischof von Brixen', *Veröffentlichungen d. Museum Ferdinandeum* 26/29 (1946-49) 345-379. – E.Meuthen, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Cues* (Köln 1958).



## 8. HERVORMINGSWIL EN NORMATIEF VERLEDEN IN HET DENKEN VAN NICOLAAS VAN KUES<sup>\*1</sup>

De wereld en de mens van nu staan naar de toekomst gewend. *Science fiction* en serieus bedoelde futurologie proberen de omlijning van wat komen gaat reeds nu af te tasten en zichtbaar te maken. Van het steeds nader komende jaar 2000 gaat een schijnbaar onweerstaanbare aandrift uit, alsof dan de menselijke taak van het bewoonbaar maken van de wereld definitief volbracht moet zijn. Wie bij deze opgave achterom wil kijken, lijkt al gauw een "heemschutter", een sta-in-de-weg bij de moderne planning van de samenleving van morgen. Mag soms al angst voor het technisch-georganiseerde geestelijk vacuüm over de mensen komen, paniek over de door menselijk toedoen ernstig aangetaste biologische levenscondities maar moeilijk bedwongen worden, pessimisme de dadendrang verlammen en ongeloof aan de mogelijkheid om uiteindelijk de tegenstellingen te overbruggen het maatschappelijk engagement van jonge mensen al vroeg ontkrachten, toch leeft er steeds een stille hoop. Principieel moet het toch mogelijk zijn althans in grote lijnen tot een gezamenlijk inzicht te komen, consensus te bereiken over wat het nieuwe mens- en maatschappijbeeld moet behelzen. Niemand wil de verworven en schriftelijk vastgelegde Rechten van de Mens prijsgeven. Maar hoe moet het verder? "All we need is love" is een wat te simpele formule als het om maatschappelijke hervorming gaat.

Dit ambivalente karakter van de toekomstgerichtheid, dit zweven tussen hoop en vrees, is een oude aangelegenheid in de mensheidsgeschiedenis. Ook het jaar 1000 werd met angst en beven verwacht<sup>2</sup>, en ijverig telden wereldkroniekschrijvers hoeveel jaren er sinds de schepping verlopen waren en hoeveel jaren er nog restten voordat het *eschaton* zou aanbreken. In elk geval is de idee dat er in de mensheidsgeschiedenis een zekere vooruitgang moet zitten pas heel laat in het westerse denken werkzaam geworden. Pas sinds de Verlichting is die soms ook tot het volksbewustzijn doorgedrongen. In onze dagen, waarin de vrees beslist niet afwezig is, kenmerkt het streven om optimale mogelijkheden voor menselijke zelfverwerkelijking te scheppen veel openbare en individuele activiteit. Dat de

---

\* Eerder verschenen in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 53 (1973) 181-210.

1 Bewerking van voordrachten voor de Nederlandse Maatschappij voor Letterkunde (Leiden) en het Nederlands Filologencongres (Amsterdam).

2 H.Focillon, *L'an mil* (Paris 1952). Verdere literatuur in N.Cohn, *Das Ringen um das tausend-jährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen* (Bern 1961).

mens zichzelf nog moet maken, is een algemeen geaccepteerd inzicht, maar de strijd laat hoog op als het erom gaat in te vullen hoe die mens van de toekomst dan zijn moet. Optimale mogelijkheden, maar waar halen we de norm voor dat *optimum* vandaan? Is er een eeuwig geldende, a-historische, metafysisch deduceerbare norm? Gaat het om de optelsom of grootste gemene deler van individuele en groepswensen? Wordt dit *optimum* misschien gepresenteerd door een gouden verleden van ongeschonden natuur-nabijheid en niet-vervreemdende arbeid? Moeten we het verleden herstellen, voor zover dat mogelijk is, of brengt pas een radicaal voor ons werken ontoegankelijke, maar als eschatologisch geschenk verhoopde toekomst de werkelijke optimale verwerkelijking van wat mens-zijn is, ook in zijn communautaire betekenis?

Al deze oriënteringen binnen het denken over de toekomst zijn in elke fase van de westers-christelijke cultuur aanwezig geweest, dunkt me. Maar tevens lijkt het me geoorloofd perioden te karakteriseren naar het overheersen van bepaalde richtingen in dat denken, daarbij op dit moment de vraag terzijde latend of dit denken enige relatieve zelfstandigheid bezit tegenover de sociaal-economische context ervan, of slechts expressie is van die context. De middeleeuwse wereld kan in elk geval ideaaltypisch gekarakteriseerd worden door de overheersende sacraliteit van het denken, door een denken vanuit de Germaanse, Romeinse en oudtestamentische heiligheid. Ik bedoel daarmee te zeggen, dat de menselijke taakvervulling in de wereld van toen gelegitimeerd en genormeerd werd door de overeenstemming van dat handelen met het onveranderlijke eeuwige recht en de allen bindende traditie. In de elfde eeuw schrijft bisschop Adelman van Luik: "Door de voorvaderen is alles voortreffelijk geordend; niets nieuws kan meer gemaakt worden. God haat de vernieuwers".<sup>3</sup> Een dergelijke uitspraak geeft te kennen, dat de geschiedenis niets toe te voegen heeft aan het verleden. Hoogstens kan de glans van die voortreffelijke, voorvaderlijk geordende wereld verloren gaan onder het stof van de eeuwen; misbruiken kunnen de orde verstoren. Maar werkelijke verandering schijnt onmogelijk geacht te worden, en vrije werkruimte voor rationele en pragmatische *planning* in nieuwe omstandigheden, opgeroepen door sociaal-culturele structuurwijziging, blijft beperkt tot kleine aanpassingen die het leefpatroon niet fundamenteel wijzigen. "Die Schriften, die vom Unveränderlichen, ewig Vorgegebenen ausgehen, die Werden und Wandel nicht wahrnehmen, sehen nur die Unwandelbarkeit der religiös-moralischen Forderungen und die Unverrückbarkeit der Institution. Kritik ist nur am Einzelmenschen möglich...In einer absolut gesetzten Gesellschaftsordnung hat es keinen Sinn, über Nützen und Verbesserung ihrer Institution zu sprechen".<sup>4</sup>

Toch moesten nadenkende mensen al spoedig ontdekken, dat de autoritatieve teksten, waarin die institutionele gedragingen waren vastgelegd, geen uniforme

3 Geciteerd door H.M.Klinkenberg, 'Von der normativen Tradition zur machbaren Zukunft. Die abendländische Wende zur Zukunft', *Alma Mater Aquensis* 4 (1966) 139-147.

4 K.Bosl, *Frühformen der mittelalterlichen Gesellschaft* (München 1964) 129.

taal spraken. Een ontwakend kritisch denken neemt zo al een eerste afstand van die *auctoritates*, en de dialectische pogingen tot harmonie en concordantie om de fundamentele overeenstemming van die teksten aan te tonen, in dienst van de stabilisering van de maatschappij, concentreren zich juist op die tegenspraken. Die tegenspraken en de dialectiek samen breken de stabiele wereldorde open, door steeds meer ruimte te eisen voor het rationele denken. Van de ene kant fundeert en legitimeert de scholastiek door de uitbouw van de klassieke metafysiek die wereldorde in ontologische formules. Anderzijds leveren de conflicten met de geloofsformules tegelijk een kritiek van de rede, die alle rede-formules ondermijnt. Het beginnende denken creëert zichzelf de speelruimte om de werkelijkheid van God en de mens steeds omvattender te begrijpen.

Deze prestatie van de scholastieke periode moet volledig erkend worden, maar het blijft bij een vrijheidsmarge binnen het denken over en het begrijpen van de werkelijkheid. Wanneer is er ruimte ontstaan om die werkelijkheid te gaan veranderen? Hebben bijvoorbeeld de renaissances, eerst die van de twaalfde eeuw, later die van 1300 tot 1600, met hun wending naar natuur en geschiedenis als de eigen operatie-terreinen van de mens, werkelijk toekomstrijke krachten losgemaakt? Begint daar werkelijk de nieuwe tijd als, in plaats van de onveranderlijke kosmische wereldorde, natuur, geschiedenis en klassieke vormschoonheid de normen voor het maatschappelijk handelen gaan bepalen? Wat is hier aan vrij, rationeel, pragmatisch experimenteren in het maken van de toekomst te vinden, als alle handelen zó genormeerd is? De normen schijnen slechts verschoven, vervangen door andere. Veel meer dan een beginnende openheid is er niet te vinden in die dagen.

Toch is er wezenlijk verschil met die voorgaande fase. De houding ten opzichte van de normen, welke dat dan ook zijn, gaat veranderen. De humanisten proberen een positief-wetenschappelijke houding te ontwikkelen tegenover de normen, en niet langer ze slechts traditiegetrouw te accepteren, speculatief te doorlichten en juridisch vast te leggen. Het verschil in methode beïnvloedt dit denken wezenlijk. En met de nieuwe houding tegenover de normen wordt ook de verhouding tegenover de toekomst anders. De hervormingswil, geboren uit de kritische confrontatie van de maatschappelijke en kerkelijke werkelijkheid met wat deze zou moeten zijn, stemt zich nog wel af op een herstel van het gouden verleden, dat ook dan nog als normatief wordt geaccepteerd, maar het nieuwe is, dat humanistisch geïnspireerde wetenschappers proberen dit verleden langs wetenschappelijke weg te reactiveren. Door deze wetenschappelijke werkwijze wijst de humanistische methodiek tevens naar de toekomst, en brengt die dichterbij, terwijl de humanistische geleerden denken het verleden als zodanig terug te brengen.

Dit specifiek humanistische verband tussen de begrippen hervorming, verleden en toekomst ligt ten grondslag aan de hervormingsconcepties van Nicolaas van Kues, die wel de laatste middeleeuwer en de eerste denker van de nieuwe tijd is genoemd. Dat geldt niet alleen voor zijn filosofische werken. Ook zijn politieke geschriften spreken dezelfde taal. Willen we die goed verstaan, dan moeten we eerst het *geistesgeschichtliche* kader ervan onder de loop nemen.

In zijn in 1953 verschenen essay 'Das Wesen des deutschen Spätmittelalters', bracht Hermann Heimpel<sup>5</sup> de stelling naar voren, dat het midden van de dertiende eeuw als de beginperiode van de Duitse late middeleeuwen beschouwd kan worden. Zijns inziens droegen sinds ca. 1250 niet meer paus en keizer de historische handeling, maar was Frankrijk de drager daarvan geworden. Frankrijk dicteerde Europa en dus ook Duitsland de ontwikkelingswetten, en riep tegen het Duitse Rijk, het universalistische Romeinse imperium in de handen van de Duitsers, alle reeds levende anti-tradities te wapen: de Welfische, de wetenschappelijke, de nationalistische. De plaats van Duitsland wordt sindsdien, zegt hij, bepaald door een reactie, die gekenmerkt wordt door conservatisme en historisme. Niet de theoretische, aristotelische, natuur- of romeinsrechtelijke thesen brengen hier redding – deze zijn immers ook ingeschakeld bij de fundering van het bestaansrecht van de wordende nationale staten – neen, de historie moet het heil verschaffen. De fundering van het Rijk geschiedt – bij het feitelijk deficit van de universalistische rijkspretenties – alleen effectief door de geschiedenis te reactiveren.

Naar mijn mening is de historische oriëntatie van de staatkundige geschriften uit de late Duitse middeleeuwen niet verantwoordelijk voor de "half-werkelijke, haast irreële en illusionaire trekken van de rijksgeschiedenis", zoals Heimpel die meent te ontdekken. Daarvoor is de politieke situatie van de veertiende en vijftiende eeuw zelf verantwoordelijk, die een terugkeer naar een verleden toestand niet duldde. Ondanks alle renaissances is er in de geschiedenis nooit een werkelijke weg terug. Maar dit bedoelden die Duitse staatstheoretici, Alexander van Roes, Lupold van Bebenburg, tenslotte Nicolaas van Kues ook niet. Terecht karakteriseert Heimpel dit drietal als conservatieve historici, niet als aristotelisch argumenterende filosofen – al neemt via Marsilius van Padua ook Aristoteles een plaats in bij Cusanus –. Heimpel gaat zelfs over tot de algemene stelling, dat de Duitsers in tegenstelling tot andere volkeren niet aristotelisch-scholastiek deductief denken, maar historisch argumenteren. Met name Nicolaas van Kues strekt hem daarbij tot krachtigst exempel. Hij die in zijn mathematische, astronomische, godsdienstfilosofische geschriften zo onafhankelijk van de traditie weet te denken, is volgens Heimpel op het politieke vlak een conservatief, een historicus geworden, georiënteerd op een historische visie van het Duitsland van de Ottonen, deels ook dat van de Merovingische en Karolingische koningen. De ontdekking van de Ottonen was bijna gelijk aan het ontdekken van de Duitse geschiedenis. De stichtingsmythe van Karel de Grote moest plaats maken voor een werkelijke geschiedenis van de Duitse voorvaderen van het Rijk. De ontdekking van de Duitse geschiedenis is een prestatie van de late middeleeuwen, meent Heimpel – daartoe ook nog Lupold van Bebenburg analyserend. Het is een interessante stelling, die vooral om zijn annexen boeit: de Duitse geschiedenis als ontdekking van de conservatieve, op de historie gerichte rijkstheoretici van de late middeleeuwen. Historisme en conservatisme zijn ons als koppel vertrouwd geworden

---

5 H.Heimpel, 'Das Wesen des deutschen Spätmittelalters' in: *Der Mensch in seiner Gegenwart* (2e druk; Göttingen 1957). Eerder in *Archiv f. Kulturgeschichte* 23 (1953).

door de dissertatie van M.C.Brands<sup>6</sup>, doch de late middeleeuwen als bakermat, Nicolaas van Kues als een van de initiatoren van dit toekomstrijke denkpatroon, zal menigeen nieuw in de oren klinken. De these is een onderzoek waard.

De eerste vraag daarbij is deze: hoe functioneerde die herontdekte geschiedenis binnen zijn staats theoretische hervormingsontwerpen? Laat ons daartoe eerst een blik werpen op die nieuwe staatstheorie zelf. Als basistekst neem ik daarvoor het derde boek van *De concordantia catholica*<sup>7</sup>, geschreven in 1433 in het kader van het concilie van Basel, welk werk in zijn geheel gericht is op de hervorming in kerk en rijk. De fundamenteën van Cusanus' betoog, zoals in zijn inleiding<sup>8</sup> uiteengezet, zijn die welke Aristoteles, Plato en Cicero hebben gebruikt toen zij over de politieke en economische ordening of over de monarchale regeringsvormen spraken, namelijk de natuurlijke rechten van de mens. Deze zijn de grondslag van elke staatkundig-theoretische beschouwing, omdat volgens hun inzicht de mensen uit aandrift van een natuurlijk instinct, voorgelicht door de rede, tot het aangaan van gemeenschapsvormen zijn gekomen. De regels die een dergelijke samenleving beheersen nemen derhalve eveneens in deze natuurrechtelijke beginselen hun oorsprong. Tot het onderhouden van deze regels verplichten zich alle leden van de politieke gemeenschap via de consensus van allen, of minstens naar het oordeel van Marsilius van Padua, hierin gevolgd door Nicolaas van Kues, van de *heroici sapientes* die door de overigen gesteund worden. De heel het werk van Cusanus doortrekkende parallel van kerk-orde en politieke orde staat ook hier, zelfs in een merkwaardige analogie-redenering, centraal. Zoals de *maior pars* van de priesters volgens Christus' belofte niet van de ware wet zal afwijken, zo zal ook de *maior pars* van het volk, van de burgers of van de genoemde *heroici* niet van de rechte weg afwijken wanneer maar al wat voor het behoud van het gemenebest wordt ondernomen onder *consensus communis* wordt behandeld.

De ratio van de analogie-redenering ligt hierin, dat een aandrift die tot de natuur behoort, althans volgens de filosofische postulaten, niet gefrustreerd kan worden. Zo is dus de *valentior pars* noodzakelijk uit op het behoud van de staatkundige orde. De rechtvaardiging van de bepalende positie van de meerderheid of van de *heroici* in het proces van de maatschappelijke ordening geeft Nicolaas vanuit een ander principieel, dat wezenlijk met zijn hiërarchisch, neoplatoons beïnvloed denken samenhangt, ofschoon zijn feitelijke bron hier de aristotelische staatsfilosofie is. Ik bedoel hier het principieel van de, eveneens door de natuur gegeven en derhalve met onontkoombare noodzaak aanwezige, fundamentele ongelijkheid van de leden der universele gemeenschap.

Hoe hebben we dit *in concreto* te verstaan? Daar is eensdeels de *valentior pars*, de door Cusanus als *heroici sapientes* aangeduide lieden. Hoe moeten wij de

6 M.C.Brands, *Historisme als ideologie. Het "onpolitieke" en "anti-normatieve" element in de Duitse geschiedwetenschap* (Amsterdam 1965).

7 Nicolai de Cusa *Opera Omnia* XIV 3, *De concordantia catholica liber tertius*, ed. G.Kallen (Hamburg 1949). Verder geciteerd als DCC met de nummering van Kallen.

8 DCC III, Proemium, 313-326.



term interpreteren? Enerzijds klinkt hier zeker een renaissancistisch geluid. *Heroicus* herinnert aan halfgoden, optredend in de oudheid, de heroëntijd van de klassieke wereld. Maar er is, dunkt me, daarin tevens een wezenlijk Germaans element aanwezig. Ik meen dat *heroicus* hier evenzeer de adel in zijn werkelijke historische wortels aanduidt, aan wie naar oud-Germaanse opvatting, evenals aan de koning, heil toekomt en door wie heil wordt gespendeerd, heil verstaan als de overeenstemming (*concordantia*) met de werelddordering, heil als overeenstemming van de historisch-feitelijke wereldorde, aan mensenhanden toevertrouwd, met de kosmische goddelijke ordening.<sup>9</sup> De verwerkelijking van deze overeenstemming voltrekt zich via de natuur-gegeven rol van een wijze, heroïsch levende elite. Juist zij zijn hiertoe gedisponeerd, omdat God in de overige mensen, in de dommen en dwazen, die naar hun aard en aanleg gaarne de wijzen geloof schenken en zich tot eigen zelfbehoud door hulp en advies van anderen willen laten leiden, een natuurlijk slavendom heeft gelegd.

Het springt echter onmiddellijk in het oog, dat vrijheid en slavendom voor Nicolaas van Kues dus niet slechts klassen-matige sociale ordeningscategorieën zijn, die in een historisch en dus veranderbaar proces aan geboorte- of maatschappelijke positie zijn ontsproten, maar dat deze differentiatie een intellectuele determinant krijgt. De sociale categorieën *heroicus* en *servus* worden gekoppeld aan *sapientia* en *insipientia*. De historische klassificatie wordt met een klassificatie naar intellect versmolten. "Omnis sapiens liber, omnis autem insipiens serviat", citeert hij naar Ambrosius.<sup>10</sup> De intellectuele differentiatie schijnt doorslaggevend.

Toch wordt deze speculatieve stelling door een historisch argument geschraagd. Naar Cusanus' inzicht is met de bovenbedoelde natuurlijke onderschikking van de mindere klassen aan de leidende elite een vrijwillige onderschikking, die een historische werkelijkheid is, verbonden. De minderen geven óók in feite uitdrukkelijk of stilzwijgend hun *assensus* aan de elite. Langs deze *assensus* wordt zo de maatschappelijke *concordia* bereikt in een gemeenschap, die door de wetten van de wijzen wordt geregeerd. In Cusanus' aristocratische maatschappij is derhalve de consensus van de niet-adellijke leden een voorwaarde voor een goede opbouw van de samenleving. De harmonie van *praesidentia sapientium* en *subiectio insipientium* ontstaat door een wetgeving die haar genootschappelijke oorsprong neemt precies bij hen die door die wetten gebonden moeten worden. Duidelijk komt Nicolaas zo, in het voetspoor van Marsilius, tot een regeringsvorm die men kan noemen een aristocratie op democratische grondslag met een monarchale top. De bij uitstek richtinggevende gedachte voor dit model is het romeins-rechtelijke en kerkrechtelijke maxime: "wat allen aangaat, moet door allen worden goedgekeurd".<sup>11</sup> Daarom gaat de wetgeving ofwel uit van allen, ofwel van de

9 Zie O.Höfler, 'Der Sakralcharakter des germanischen Königtums' in: *Das Königtum. Seine geistige und rechtliche Grundlagen* (Vorträge und Forschungen III) (Lindau 1956) 75-104.

10 Ambrosius *Ad Simplicianum* n. 4-5 (PL 16, 1130C-1131A); DCC III, 272.

11 "Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet". DCC III, 276, p.318, door Cusanus geciteerd naar Marsilius van Padua, *Defensor Pacis*, ed. R.Scholz (2e druk; Leipzig 1914) I, 12, 3 en 5. - Over dit adagium zie de fundamentele studies van G.Post, 'A romano-canonical

*maior pars* gekozen door de anderen. De *communis consensus* van allen, of van de *maior pars*, voert tot een algemeen bindend voorschrift. Steeds gaan beide formuleringen samen. De grondrechten van allen worden erkend, maar in de praktijk komen zij tot gelding door het oordeel van de *maior pars*, die haar delegatie ontvangt door de keuze van allen, en tevens optreedt op basis van een natuurgegeven dispositie. Een door zó geconstitueerde wetten bij monde van de elite geregeerde staatkundige gemeenschap waardeert Nicolaas boven een exclusief monarchaal bestuurd geheel. De *principantes* moeten deze zó op aller consensus gefundeerde wetten niet veranderen, en bij noodgevallen waarin de wet niet voorziet, de *epikeia* met voorzichtigheid toepassen. Als aan deze voorwaarden is voldaan, dan is een regeringsvorm gematigd en rechtvaardig te noemen, en het is daarbij voor Cusanus tenslotte niet van belang of deze monarchaal is, aristocratisch of politiek, d.i. van allen gezamenlijk en elkeen afzonderlijk volgens zijn graad.<sup>12</sup> De wil van de onderdanen is de lijn waaraan elke regeringsvorm zich moet conformeren in het streven naar het gemeenschappelijk nut. Dit uiteindelijk besluit van de redenering toont Cusanus' bedoeling het duidelijkst aan.

Met Marsilius van Padua kiest Cusanus als de beste onder de gematigde regeringsvormen de eenhoofdige monarchale regering geconstitueerd door keuze, liefst met uitsluiten van de erfrechtelijke, dynastieke beperkingen vanwege te verwachten degeneratieverschijnselen. De keuze geschiedt weer door allen, of door de *maior pars*, of minstens door die voorname lieden die via consensus de plaats van allen bekleden. Het *genossenschaftliche* principe staat op de voorgrond, het *herrschaftliche* is secundair.<sup>13</sup> Maar ook: de rol van het volk wordt geheel geabsorbeerd door de aristocratie, die door de consensus gedragen wordt.

In zijn bestuurlijke werkzaamheden moet dan de heerser er op uit zijn de juiste ordening van het staatslichaam te bewaren. De vergelijking met het lichaam is genomen uit Aristoteles' *Politica*, maar Nicolaas gaat boven de rationele beschouwingen uit door het op Christus georiënteerde koningsbeeld naar voren te brengen. Hier sluit hij aan bij vroeg-middeleeuwse gedachten.<sup>14</sup> De heerser draagt Christus' gedaante in zich, en hij moet zich aan Christus *in typo* conformeren. Juist zoals Christus God en mens is, zo rijst ook het principaat uit een goddelijke en een menselijke wortel op. Immers alle gezag is uit God, maar slechts via de

---

maxim, Quod omnes tangit, in Bracton and early parliaments' in: *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State 1110-1322* (Princeton 1964) 163-238, en van Y.M.-J. Congar, 'Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet', *Revue historique de droit français et étranger* 4e s., 36 (1958) 210-259.

12 De term democratie hoort in Cusanus' taalgebruik thuis in de lijst van ontaarde, het eigen belang zoekende regeringsvormen: tirannie, oligarchie, democratie, DCC III, 279, r. 14-15, p.320.

13 Deze terminologie is ontleend aan W.Schlesinger, 'Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte' in: *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters* I (Göttingen 1963) 9-52.

14 Zie de Mainzer *Ordo*, uitgegeven door P.E.Schramm, 'Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses (1028)', *ZRG Kan. Abt.* 24 (1935) 184-332, m.n. nr. 14, 16, 17.

consensus van allen krijgt het gezag feitelijk gestalte, zoals ook Christus geboren werd door de vrije consensus van de Maagd.

De in het *prooemium* gegeven theoretische samenvatting van zijn gedachten omtrent de rijkshervorming zijn, zoals gezegd, bijna woordelijk aan Aristoteles ontleend, zoals hij deze had leren kennen uit Marsilius' *Defensor Pacis*.<sup>15</sup> Het eigen werk van Nicolaas ligt veeleer in de historische fundering van deze theorie. De analyse van de handschriftelijke overlevering van *De concordantia catholica* heeft duidelijk aangetoond, dat inderdaad historisch vorsingswerk in de tijd is voorafgegaan aan zijn kennismaking met Marsilius, zoals Nicolaas ook zelf duidelijk zegt. Vanuit de geschiedenis komt hij tot zijn staatstheorie. Duidelijk blijkt dat bijvoorbeeld als hij spreekt over de oorsprong van het Duitse rijk. Hij gaat bij de aloude theoretische vraagstelling, of dit *imperium* nu rechtstreeks van God afstamt, niet aan de historische vraag voorbij, die voor hem nog veel wezenlijker is, de vraag namelijk of het Germaanse *imperium* inderdaad door de paus is overgebracht van de Grieken naar de Germanen in de persoon van Karel de Grote, op grond van de eerder door Constantijn voltrokken overdracht van het *imperium* aan paus Silvester. Hier zet Nicolaas zijn beroemde analyse in van de zogenaamde *Donatio Constantini*, een analyse die naar zijn eigen zeggen geheel berust op historisch tekstonderzoek: "ik heb daartoe alle geschiedenissen herlezen, de keizerlijke zowel als de pauselijke, die van Hiëronymus, Augustinus, Ambrosius en vele andere deskundigen, ik heb de geschiedenis van de post-Niceaanse concilies doorgebladerd, maar ik vind geen enkele overeenstemming wat betreft die donatie".<sup>16</sup>

Over de schenking van tijdelijke heerschappij of van het westelijk keizerrijk vindt hij in de ganse literatuur over de Silvester-legende, bijvoorbeeld in het *Liber Pontificalis* of in het *Speculum historiale* van Vincentius van Beauvais, niets. Op grond van zijn eigen historische kennis van de missie van paus Stephanus in gezelschap van een keizersbode naar de Longobarden-koning Aistulf, van de *Donatio Pippini*, van het optreden van paus Zacharias in de zaak van het nieuwe Frankische koningschap, van de hernieuwde teruggave van de keizerlijke gebieden aan paus Hadrianus door Karel de Grote, concludeert hij dat deze gebieden dus *nooit* door Constantijn aan de paus zijn overgedragen. De keizers waren tot de tijd van het optreden van de Karolingers in het volle bezit van de steden Rome en Ravenna en van de Marken. De teksten van de Pseudo-Isidorische Decretalen gelden voor hem niet als *argumentum pro*: ze zijn apocrief. Dat geldt naar zijn mening ook voor het *Constitutum Constantini*, de naam voor het stuk waarvan de *Donatio* een onderdeel is<sup>17</sup>, waarvan hij niet slechts het uittreksel bij Gratianus, maar de volledige tekst bestudeerde, die hem van de gefingeerde vervalste aard

15 Zie noot 11. Zie P.E.Sigmund, 'The influence of Marsilius of Padua on XVth Century Conciliarism', *Journal of the History of Ideas* 23 (1962) 392-402.

16 DCC III, 295, 5-10.

17 H.M.Klinkenberg in *Lexikon f. Theologie u. Kirche* 6 (Freiburg 1961) s.v. 'Konstantinische Schenkung', 483-484.

van het stuk overtuigde. Ook andere bronnen bevatten niets over deze schenking of ze zijn vals, zegt hij.

De methoden die Nicolaas toepast voor het onderscheiden van echt en onecht in diplomatische stukken mag dan niet uitgewerkt zijn, de eerste kritische aanzet is volkomen correct wetenschappelijk. Het document in kwestie wordt in zijn voorgewende ontstaanstijd teruggeplaatst en getoetst aan andere vaste gegevens omtrent die tijd. Bij discrepantie wordt het stuk verworpen als vals. Niet steeds dringt hij zo ver door. Het zogenaamde privilege van paus Leo VIII<sup>18</sup> bijvoorbeeld functioneert onbekritiseerd in het betoog. Modern onderzoek heeft het stuk als een vervalsing onderkend, opgesteld tijdens de investituurstrijd door aanhangers van de keizerlijke partij, wellicht te zoeken onder de wereldlijke doctoren van de rechtsschool te Ravenna, die wapens smeedden ten bate van de keizerlijke heerschappij en van de tegenpaus Wigbert. Soms wordt de adressant van een brief verkeerd aangegeven. Hilpertus, koning der Franken staat voor Ethelbert, koning van Engeland.<sup>19</sup> De fouten zijn gemakkelijk te vergeven. Het gaat ook niet om zuiver-wetenschappelijk historisch onderzoek. Neen, de bedoeling van het historisch onderzoek is kennelijk deze: zijn rijkshervorming wil Nicolaas niet op valse historische basis beginnen. Hij is ervan overtuigd dat, als al deze geschriften als ongeldig erkend worden, toch nog ieder katholiek gelovige de Romeinse kerk erkent als de eerste in macht en verhevenheid onder alle andere zetels. Zij heeft daartoe geen behoefte aan valse stukken. Ook over de pauselijke overdracht van het rijk op de Germanen in de persoon van Karel de Grote, die bij Innocentius III, bij Marsilius van Padua, bij Lupold van Bebenburg als historische waarheid geldt, heeft hij naar zijn zeggen in de oude beproefde boeken niets gevonden. Dat de Karolingers en hun opvolgers de patriciaats-titel dragen wil nog niet zeggen dat ook het keizerschap aan hen is overgegeven door de pausen! Integendeel, uit de acten van het achtste concilie van Constantinopel (869-70) maakt hij – terecht – op, dat de pausen ook na Karels kroning de Byzantijnse keizer als *imperator* hebben erkend. Hij mag zich dan vergissen als hij zegt dat in de boeken nergens voor Karel de Grote de keizersnaam wordt gevonden (bij Einhard<sup>20</sup> staat wel degelijk die titel op het jaar 800 vermeld), het pleit voor Nicolaas' gewetensvolle methodieken als wij hem horen zeggen: "Ik heb in de domkerk van Keulen een dik volumen van alle brieven van paus Hadrianus aan Karel en van Karels antwoorden daarop gezien, alsook copieën van alle pauselijke bullen, en ik moet bekennen dat ik nooit die *translatio* ben tegengekomen".<sup>21</sup> De beroemde zogenaamde *Codex Carolinus* (uit de tweede helft van de negende eeuw) die Nicolaas hier wel zal bedoelen, is nog behouden gebleven. Hij berust thans in Wenen, en

---

18 DCC III, 307, 1-4. Uitgegeven in *MG LL Sect. IV Constit. I* n. 450 (a. 964). Zie G.Schwaiger in *L.Th.K.* 6 (Freiburg 1961) s.v. 'Leo VIII', 949.

19 DCC III, 374, 1-2.

20 *Einhardi Vita Caroli*, c. 28: "Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit", DCC III, p. 340, nr. 316, 7-9 en de noot t.p.

21 *Ibidem*, 11-15.



was op de Karel-de-Grote-tentoonstelling in Aken te zien.<sup>22</sup> De codex bevat ongetwijfeld de belangrijkste staats- en kerkelijk-politieke documenten aangaande de betrekkingen van het Frankische rijk met het pausschap in de tweede helft van de achtste eeuw. Zonder deze codex, de enig bewaard gebleven copie van een reeds eerder geordende documentenverzameling, in het jaar 791 in opdracht van Karel de Grote zelf geschreven, zouden ook wij al die brieven van Gregorius III, Stephanus II, Zacharias, Paulus I, Stephanus IV en Hadrianus I aan Karel Martel, Pepijn en Karel de Grote niet kennen!<sup>23</sup>

Nog andere analyses van historische bronnen onderneemt Nicolaas, alle bedoeld om de geschiedenis te reactiveren, met name op het punt van de in onbruik geraakte consensus van de onderdanen in de rijksregeling. Veel bleef hiertoe theorie – en belangrijker dan dat die hervormingswil het verleden probeerde te herstellen, is dat hij de toekomst mogelijk maakt door de wetenschappelijke eliminatie van overbodige of valse historische ballast. De ontmaskering van een “vals verleden” dat het handelen belemmert, is als bevrijding en ontvoogding een toekomstrijke activiteit. Wij kunnen vooral dit aspect waarderen misschien. Voor Nicolaas was die wetenschappelijke filologisch- en historisch-kritische analyse echter steeds middel tot ontsluiten van een vergeten ideaal dat nieuw leven moest krijgen. Hier ligt onze vraag dan weer wat anders: was dan, wat hij als ideaal-toestand in het verleden zag, wel zo ideaal? En ten tweede: zag hij dat verleden wel in zijn eigen dimensies, in zijn eigen historische individualiteit? Of is dat teruggrijpen op het verleden misschien niet meer dan een soort retoriek, een doorzichtig propagandamiddel om traditioneel denkende mensen voor iets nieuws te winnen? Laten we deze vragen zien te beantwoorden aan de hand van de door Nicolaas gegeven historische fundering van het door hem centraal gestelde consensus-begrip.

Met de ontmaskering van de *Donatio Constantini* en van de *translatio*-idee is er ruimte geschapen voor een nieuw licht op het historisch ontstaan van het *Imperium Germanicum*.<sup>24</sup> De rijksgeschiedenis vervolgt hij aan de hand van Liutprands *Antapodosis* en Widukinds *Res gestae Saxonicarum*, tot aan de tijd dat sinds Hendrik I de Duitsers door de kracht van hun wapenen, en vooral door het optreden van Otto I, de heerschappij verwierven over het rijk van Italië en de stad Rome, het rijk van Arles en over Germania zelf, als Hugo, Arnulf en Albericus tekort schieten. Otto I kreeg toen van de Romeinse synode van clerus en volk de keizerstitel, maar volgens Nicolaas – in overeenstemming hier met andere geleerden als de conciliarist Franciscus de Zabarellis en Henricus de Segusia – is die machtsoverdracht niet onherroepelijk geschied.<sup>25</sup> Later hebben de keurvorsten die rol van het Romeinse volk overgenomen, met instemming (*consensus*) zowel van

22 MG EE III 469. *Karl der Große, Werk und Wirkung* (Aachen 1965) 192, nr. 345.

23 *Ibidem*.

24 R. Bauer, 'Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues', *Arch. Hist. Doctr. Litt. du Moyen Age* 29 (1954) 207-240.

25 DCC III, 321 en de noten ter plaatse.



de paus als van het Duitse rijksvolk. Nu kiezen zij de koning-keizer, maar steeds is de consensus van alle betrokkenen de basis van de ordening van het rijk.<sup>26</sup>

Historische documenten moeten zijn bewijsvoering steunen ten aanzien van het ongebroken functioneren van de *consensus omnium* in het verleden. We kunnen dat goed volgen in zijn redenering over de rol van de gemeenschap, c.q. van de keurvorsten, bij de keuze van de Duitse koning. Nicolaas betoogt aldus. In het geval van Otto waren het de clerus en het volk van de stad van Rome in de tiende eeuw die de keizerstitel schonken, maar in de late middeleeuwen hadden, naar de mening van de canonisten als bijvoorbeeld Johannes Andreae, de keurvorsten hun plaats ingenomen bij de keuze van de keizer. De keuze is immers de wijze waarop een geordend rijk op basis van de consensus ontstaat. Het Romeinse volk had die keuzebevoegdheid op grond van het levende natuurrecht – zonder tussenkomst van de paus – omdat het in een harmonisch staatsbestel de rol van de vrijwillige onderwerping en consensus onder de machtsdrager vervulde. Alle geordende hoogheid rijst op uit de overeenstemming die door de spontane onderwerping via de keuze wordt bereikt: *concordantia electiva spontaneae subiectionis*.<sup>27</sup> Dit voert dan natuurlijkerwijze tot gehoorzaamheid, omdat het gehoorzamen aan koningen voortvloeit uit het algemene menselijke pact.<sup>28</sup>

Wordt nu dit natuurlijke keuzerecht via een *communis consensus* overgedragen op *electores*, keurvorsten, zoals dit – volgens hem – ten tijde van Hendrik II geschiedde, dan ontspruit dus fundamenteel hun macht aan die consensus van allen, die van nature zich een keizer konden stellen.

De teneur van het betoog ligt uiteraard verrat in de conclusie en die is, dat dus het keizerschap niet aan de paus alleen zijn machtspositie ontleent. De historische zowel als de juridische argumentatie voert Nicolaas tot het besluit, dat het keizerschap vrij is van het pausschap.

Het harmonisch denken van Nicolaas werkt echter de paus niet weg, is niet anti-pauselijk van opzet, maar alomvattend, communautair. Ook de paus heeft zeggenschap over de machtsoverdracht aan de keizer, maar niet exclusief. Neen, de pauselijke consensus opereert in verbondenheid met die van alle andere betrokkenen, juist zoals Nicolaas dat zelf heeft betoogd ten aanzien van de algemene concilies. Het is inderdaad ook een pauselijk belang, dat de gekozene het *sacerdotium* zal beschermen. En daarom neemt Nicolaas ook aan, dat van het begin af de paus, in feite dus Gregorius V, bij de constitutie van het keurvorsten-college onder Hendrik II zijn consensus heeft gegeven.<sup>29</sup> De consensus van allen sluit dus ook die van de paus in. De keurvorsten treden op uit naam van allen, priesterschap en pausdom inclus. Komt zo via de keuze de onderwerping van allen tot stand, dan heeft de gekozene met die keuze dus automatisch alle rechten.

De redenering is interessant, en duidelijk op harmonie gericht. Is ze ook historisch juist? Nicolaas ontleent zijn idee over het ontstaan van het keurvorsten-

---

26 "Vigor ordinati imperii a Romanis et eorum consensu ortum habet", DCC III, 322, 4-5.

27 DCC III, 331, 2-3.

28 DCC III, 328, 6.

29 Zie DCC III, 327, 332-333.

college aan het decreet *Venerabilem*<sup>30</sup> van Innocentius III. De curiale theorie van de vroege dertiende eeuw, gebaseerd op dit decretale, maakte de *translatio imperii* tot de grondslag van de keuze-macht van de Duitse vorsten. Ook zij hadden dus hun privileges van de paus (via de keizer) ontvangen. De *translatio* is echter door Nicolaas verworpen. Maar wel aanvaardt hij de correctie die de curiale theorie in het laatste kwart van de dertiende eeuw kreeg. Bij Martinus van Troppau (†1278) in zijn *Chronicon Pontificum et Imperatorum* (eerste versie van 1268) staat te lezen, dat het keurvorstencollege dateert van na de dood van de kinderloze Otto III. Martinus is kennelijk tot dit inzicht gekomen, omdat na de drie erfopvolgingen bij de Ottonen Hendrik II werd gekozen boven de andere kandidaten, hertog Herman van Schwaben en markgraaf Eckhard van Meissen. En bij Ptolemeus van Lucca heet het in zijn *Historia ecclesiastica* (geschreven 1312-1317), dat het college is ingesteld door Gregorius V (996-999), op verzoek van Otto III zelf. Aan dit toenmalig "historisch" inzicht tornt Nicolaas niet. Het was hem niet duidelijk, dat het keurvorstencollege in feite niet meer is dan een empirisch gegroeid geheel, in het midden van de dertiende tot stand gekomen.<sup>31</sup> Nicolaas accepteert de mening dat het college door de paus is ingesteld, maar combineert dit met zijn fundamentele representatie- en consensus-idee. Ook daarin staat hij echter niet alleen. Bij Alexander van Roes, *De praerogativa Romani Imperii* (begonnen door Jordanus van Osnabrück, 1256-1273, voortgezet door Alexander 1281) komt ook de representatie-gedachte naar voren (n.b.: bij hem geldt overigens het keurvorstencollege als een instelling van Karel de Grote!). De aartsbisschoppen van Mainz, Trier en Keulen, en de paltsgraaf kiezen *vice universitatis*, uit naam van de bevolking van hun districten. Na Otto I voegen Saksen, Brandenburg en Bohemen zich bij deze eerste vier.

De geschiedenis moet ook zijn bewijsvoering ten aanzien van de functie van de consensus bij de koningskeuze steunen. Bij Widukind las hij, dat Otto I met de consensus van de vorsten en heel het volk van Alemannië, Saksen en Frankenland te Aken de koningszalving ontving van aartsbisschop Hildebert van Mainz. Met consensus van allen bood aartsbisschop Heriger de zalving en de diadeem na de dood van Koenraad aan aan Hendrik I, die de kroon aannam maar de zalving afwees. Zalving en kroon geven niet de macht. De keuze als de uitdrukking van de consensus van allen en de vrijwillige onderwerping zijn de historische oorsprong van de koningsmacht. De keizersnaam geeft daarbij niet meer macht dan de koningsnaam, zoals het keurvorstenbesluit van 1338 vastlegde. De keurvorsten belichamen de consensus van allen.<sup>32</sup> Deze wordt in hen overgestort, juist zoals in de kardinalen door de algemene stilzwijgende of eertijds uitdrukkelijk gegeven consensus van allen, de macht om de paus te kiezen is ingestort. Als het er om gaat de zo gegeven regeermacht van de koning terug te nemen, kan dat dus ook

30 *Decret. Greg. IX*, lib. I tit. VI c. 34 *Venerabilem*. Friedberg II, 79-82.

31 M.Lintzel, 'Die Entstehung des Kurfürstenkollegs' in: *Ausgewählte Schriften II* (Berlin 1961) 432-463. Ch.C.Bayley, *The formation of the German College of Electors in the Mid-Thirteenth Century* (Toronto 1949).

32 De belangrijkste stukken zijn de nrs. 331-333 en 338-339.

nooit alleen door de paus geschieden, maar slechts door de paus samen met allen die hun consensus aan zijn keuze gaven. Al eerder immers sloot Nicolaas zich bij degenen aan, die de *lex-regia*-overdracht niet als onherroepelijk wilden interpreteren. Men ziet dat dit reduceren van de pauselijke invloed bij het constitueren van de koningsmacht deze laatste niet noodzakelijk tot absoluutheid in zich doet opstijgen. De gebondenheid aan het volk, c.q. de kiezende vorsten is fundamenteel.

De consensus-idee is overigens bij Nicolaas niet louter theorie. Ook de feitelijke situatie van het Duitse keizerschap in de vijftiende eeuw spreekt hier mee. Nicolaas is zich er goed van bewust dat in de gegeven historische situatie de keizerlijke macht niet universeel geldt over de gehele wereld, maar alléén over dat deel van de wereld waarvan de bewoners hun consensus aan de keizer hebben gegeven. Brede beschouwingen over de geografie van de werelddelen, over bevolking en staatsstructuur<sup>33</sup> moeten tonen, dat weliswaar 's keizers macht verhevener is dan die bijvoorbeeld van de Tatarenkoning of de sultan omdat hij dichter staat bij God en diens natuurlijke en goddelijke wetten van beide testamenten; dat hij bovendien de *advocatus ecclesiae* is, en dat zijn de kerk en het geloof betreffende wetten daarom ook alle christenen binden, ook al zijn ze niet *de facto* aan zijn imperium onderworpen. In dit opzicht heeft de keizer een zekere universaliteit. Maar voor het overige is het feitelijke Duitse rijk een staat zoals de andere staten, zonder een universeel aureool!

Natuurlijk zijn de historische voorbeelden het meest effectief als het er om gaat de vorsten en met name de keizer op te roepen tot zorg voor de religie en de zeden. Zoals eertijds de Frankische vorsten en hun opvolgers te Aken, Keulen, Mainz, Koblenz enz. concilies en synodes bijeenriepen, zo moet ook nu geschieden. Want op concilies en synodes (en rijksdagen) wordt alles *per concordantiam*, voor Nicolaas de ideale weg, behandeld. De koningen moeten als koning Reccared I van Spanje (586-601) toezien op de naleving van de conciliebepalingen. Met name het derde concilie van Toledo (589) is voor Nicolaas een zo inspirerend voorbeeld van de taak en de gedragswijze van de lekenvorsten in kerkelijke zaken, dat uitvoerige teksten uit de concilie-protocollen worden geciteerd<sup>34</sup> om de lezers er van te overtuigen, hoezeer hij, Nicolaas, aanknoopt bij oud-kerkelijke tradities bij het uiteenzetten van zijn hervormingsplannen.

Wezenlijk is de vaststelling, dat de koning er zorg voor draagt, dat de wetten langs de weg van de *concordia* tot stand komen, dat wil naar Cusanus' mening zeggen, dat alle algemene zaken die het gemene welzijn raken in een bijeenkomst (concilie) van primaten en oversten van beiderlei status moeten worden vastgesteld en verordend. Het is de concrete uitwerking van het eerder genoemde *Quod omnes tangit*-maxime. De plaats van de koning in een dergelijke vergadering is medewerking geven, aansporing en bevestiging, en het ten uitvoer leggen van de kerkelijke bepalingen. Zijn interpretatie- of dispensatierecht via de *epikeia*-formule

---

33 Cap. VI, nrs. 343-347.

34 Nrs. 364-373.

wordt erkend, maar hij kan nooit een wet die via deze vergadering tot stand is gekomen zonder deze vergadering afschaffen. Zijn positie gelijkt dus – wederom de parallel met de kerkelijke organisatie – op die van de metropoliet, die eveneens het hoofd is van zijn synode, maar toch niets zonder de consensus van zijn suffraganen kan ondernemen in zaken die de gehele kerkprovincie betreffen.

Nog concreter pleit Nicolaas voor een dagelijkse raad naast de koning bestaande uit gekozenen uit alle rijkssdelen die – zoals de kardinalen bij de paus – de rijkssdelen vertegenwoordigen (*vicem gerere* en *representare* worden in deze naast elkaar gebruikt).<sup>35</sup> Zij zijn, in hiërarchisch-platoonse terminologie, het geproportioneerde medium, waarlangs de influx- en refluxbeweging tussen koning en onderdanen plaatsvindt. “Et in hoc cotidiano concilio magna vis regni consistit”.<sup>36</sup>

In dit verband besteedt Nicolaas vooral aandacht aan de historische rol van de keizer in de algemene concilies. Zijn onderzoek wees uit, dat de keizer in de christelijke oudheid de eerste concilies bijeenriep. Hij speelde er dus zeker een rol van gewicht, al voegt Cusanus natuurlijk onmiddellijk toe: de voorbeelden van keizer Valentinianus, Martianus en vooral Constantijn de Grote bewijzen dat het géén caesaropapisme is wat de keizers bij de samenroeping voor ogen stond. Hun optreden was niet co-actief, maar exhortatief<sup>37</sup> in tijden van nood en verwarring in de kerk. Maar de concilies kregen toch hun vastheid van oordeel en constitutie uit aller consensus, uit het verschijnen en aanwezig zijn van alle geroepen, niet uit het feit van de keizerlijke samenroeping! Met name tekent Nicolaas uitvoerige teksten op van Constantijn, als voorbeeld van een keizer die uitnodigt en niet dwingt tot hervorming en eenheid.<sup>38</sup> Zelfs nú nog voelt de twintigste-eeuwse lezer welk een indruk deze confrontatie met de geschiedenis destijds gemaakt moet hebben. Het door Nicolaas opgeroepen en geïdealiseerde historie-beeld moet temeer gesproken hebben, daar de geschiedenis in deze breedheid nooit eerder in dienst was geplaatst van de staatkundige en kerk-politieke beschouwingen. Natuurlijk waren de concilie- en paus-uitspraken bekend van vroeger eeuwen in de klassificatie van Gratianus’ *Decretum*, maar de uitvoerigheid en rijkdom van het hier geboden, in systeem gebrachte en beredeneerde historisch materiaal kon veel effectiever zijn dan de brokkelige verzameling van Gratianus.

Een belangrijk vraagstuk daarbij is: waar heeft Nicolaas al deze kennis vandaan? Ik geloof dat we hier niet naar de bekende middeleeuwse encyclopedische verzamelingen en *florilegia* behoeven te verwijzen. Nicolaas beroept zich herhaaldelijk op eigen studie, en de handschriften uit de Cusanus-bibliotheek<sup>39</sup> bewijzen door eigenhandige commentaren en aantekeningen dat hij inderdaad historisch onderzoek heeft gedaan naar de leefvormen en regels van de vroegere

35 DCC III, 378, 3 en 5-6.

36 DCC III, 378, 9.

37 DCC III, 381, 3.

38 DCC III, 385, 26-28.

39 J.Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905).



kerk.<sup>40</sup> En in die studie is het verleden gaan spreken. Vanaf de inleiding staat het beroep op de bedreven geest van de zeer verlichte ouden tegenover diegenen die onwankelbaar geloof schenken aan de meer recente schrijvers (*moderniori*). Hun kritiek op de "nieuwigheden" van het Bazelse concilie kon Cusanus alleen weerleggen door een beroep op de oude tradities in kerk en wereld. Dit beroep op de oudheid plaatst hijzelf zo duidelijk in een algemeen cultuurhistorische samenhang, dat het geschrift *De concordantia catholica* op die manier door de auteur zelf een plaats gewezen krijgt in de gedachtenwereld van de renaissance. In zijn *Praefatio* schrijft hij: "Wij zien dat alle studieuze geesten zowel in de vrije als in de mechanische *artes* het oude weer opzoeken: *vetera repeti*, en wel met grote graagte, alsof de voltooiing van de kringloop in het nabije verschieft lag".<sup>41</sup>

Dat *vetera repetere* gaat bij Nicolaas niet alleen om eloquentie, stijl en *antiqua forma litterarum*. Neen, in letterlijke zin is hij op zoek gegaan naar de christelijke oudheid: "Ik heb veel oorspronkelijke geschriften, door lang in onbruik zijn als het ware verloren, met grote ijver verzameld in de bibliotheken van oude kloosters". En de tegenstanders van Basel, van de herleefde macht van het algemeen concilie, krijgen de verzekering, dat al zijn historisch materiaal niet aan een of andere bloemlezing maar uit de antieke originelen is getrokken.<sup>42</sup> Ik vermeldde al, dat ook onderzoekingen met negatief resultaat voor hem belangrijk konden zijn, bijvoorbeeld ten aanzien van de *Donatio Constantini*. En juist ook in het hier besproken derde boek komen deze verwijzingen naar persoonlijk onderzoek zeer frequent voor, met name bij de concilie-acten van de oude kerk. Talrijk zijn formuleringen als: ik vind daar..., ik lees daar..., ik vind in oude boeken..., ik heb alle wetsteksten gezien..., ik heb 86 capitularia van kerkelijke maatregelen van de oude keizers gezien, en nog veel andere teksten van Karel de Grote en zijn opvolgers, enz.

Wat is het doel van het aanvoeren van deze grotendeels historische en patristische teksten? De laatste soort, citaten van met name Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, demonstreren duidelijk dat hier een theologische heroriëntatie van belang plaats heeft, ten dienste van de wederopbouw van de verloren synodale en collegiale praktijken in de kerk. We laten dit theologische *ressourcement* hier buiten beschouwing. De historische teksten hebben een meer concreet doel. Nemen we als voorbeeld de teksten die dienen om de beschermende taak van de keizer ten aanzien van de synode aan te duiden, zoals het afweren van tumult, het terugsturen van leken, monniken en clerici, vooral van dezulken die geen verlot van hun bisschop hebben, omdat deze op algemene concilies niet thuishoren.<sup>43</sup> Wat Nicolaas in zo'n tekst aan argumentatie en aan bruikbare praktische maat-

40 Zie DCC III, 403, 1; 415, 1-3 en 11-12; 417, 1; 419; 472, 6-9.

41 "Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium liberalium ac mechanicarum artium vetera repeti, ac avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri spectaretur", DCC I, 2, 5-7.

42 "Originalia enim multa longo abusu perdita per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi. Credant igitur, qui legerint, quia omnia ex antiquis originalibus, non ex cuiusquam abbreviata collectione, huc attracta sunt", DCC I, 2, 19-22.

43 DCC III, 395.



regelen aantreft, wordt onmiddellijk handelingsnorm voor nu. Het is de *antiquitas ecclesiae*, het zijn de *antiquae observationes* die in ere moeten worden hersteld. Hij wijst naar de *via antiquorum* die de keizer moet betreden ten aanzien van de algemene concilies.<sup>44</sup> "O God", verzucht hij, "als de geest van allen, die deze hervormingsvoorstellen prijzen, ook actief was voor de uitvoering ervan, dan zou in onze dagen het *imperium* opnieuw bloeien. Maar als wij, in deze dingen lauw en door onze blinde begeerte misleid, nog enige tijd bij de van de oudheid afwijkende gewoonte blijven volharden, dan zal het ongetwijfeld met het heilige rijk en de goede staat van het gemenebest en met ons allen kortelings gedaan zijn".<sup>45</sup> Elders staat nog krachtiger het verband tussen historie en hervorming geformuleerd: "Op geordende wijze, vol ijver, en snel, zou in deze misvormingen en gevaren waarin het gemenebest verkeert, moeten worden voorzien, want een dodelijke ziekte is het Germaanse *imperium* binnengeslopen en als daar niet aanstonds een heilzaam tegengif te hulp komt, zal de dood ongetwijfeld volgen. Dan zullen anderen onze plaats innemen, en wij zullen onder elkaar verdeeld zijn en zo aan een andere natie onderworpen worden. Men kan daarin echter niet beter voorzien dan langs de reeds getreden en beproefde oude wegen, tot welke wij via een reformatie de toegang moeten vinden: *per reformationem ad iam tritas et expertas antiquas vias*."<sup>46</sup>

De verhouding is duidelijk: *reformatio* – *vias antiquas*, historie en hervorming. Afkeer van de *moderni* die de pauselijke macht tot excessieve hoogte hebben opgevoerd, toewending tot de christelijke oudheid met haar harmonie tussen paus en bisschoppen, paus en concilie, paus en keizer. Het middel ertoe is het reformatorisch concilie van Bazel, als geproportioneerd medium<sup>47</sup>, en de rol van keizer Sigismund in dezen wordt uitgemeten aan de historie. Als de nieuwe keizerlijke maatregelen maar in overeenstemming zijn met de oude *canones*, die allen als geldige norm erkennen, zijn ze acceptabel. Zeker, hij heeft geen *vox synodica*, mag alleen toehoren bij zaken van geloof<sup>48</sup>, maar hij mag zeker wel de synode aansporen, zoals het grote historische voorbeeld voor deze Bazelse affaire het heeft gedaan op het achtste algemeen concilie van Constantinopel (869-870). Keizer Basilius I treedt in menige tekst naar voren als voorbeeld voor de methode, hoe de synode kan worden aangespoord, hoe keizerlijke en koninklijke maatregelen via het concilie worden afgekondigd, hoe de keizer instaat voor de uitvoering van de besluiten, eventueel via strafwetten, indien slechts wat hij publiceert berust op *consensus communis*. Verschillende redevoeringen van Basilius worden *in extenso* overgeschreven om Sigismund tot voorbeeld te strekken, hoe bijvoorbeeld in de Griekse kwestie en in die van de Bohemers moet worden gehandeld om tot overeenstemming te komen. *En passant* zij gezegd, dat Nicolaas' taal in dezen

44 DCC III, 400, 5. – Zie voorts over Nicolaas' oriëntatie op de *antiquitas* de nrs. 411, 1-6; 472, 2; 480, 1; 507, 8-10; 557, 3; 562, 10; 563 en 564.

45 DCC III, 357.

46 DCC III, 507.

47 Zie DCC III, 478.

48 DCC III, 408, 1-2; 410, 1-2.

heel wat minder beschaafd en hoofs is tegenover de Bohemers dan die van Basilius tegenover de Grieken van Photius. Hij acht de Bohemers in vele opzichten navolgers van de iconoclasten.

Maar niet alleen bij de kerkelijke hervormingsplannen stellen teksten de samenhang van historie en hervorming in het licht. Ook in de praktische voorstellen voor de rijkshervorming, o.a. betreffende de inrichting en functie van het *concilium imperiale*, vormt de geschiedenis een vast uitgangspunt. Alle rijkskwes-ties moeten daar worden behandeld en met aller consensus in rijkswetten worden geregeld, zegt Nicolaas<sup>49</sup> en hij grijpt terug naar de dagen van Dagobert en Karel de Grote, toen naar zijn zeggen de vorsten na de koning medeondertekenden en zo hun toestemming (*consensus*) te kennen gaven. Een door hem geciteerd<sup>50</sup> door Dagobert met 24 rijksvorsten gehouden concilie/rijksvergadering is weliswaar historisch niet terug te vinden, maar dat Karel de Grote zijn wetgevende activiteit voltrok *consultu fidelium*, is uit de bronnen, bijvoorbeeld de eigentijdse *Annalen van Lorsch* over de synode van Aken van 802 en uit Einhards *Vita Caroli* overduidelijk.<sup>51</sup> Nicolaas kent deze stukken zeer goed, en in *De Concordantia* staan interessante commentaren op historische feiten van deze vijftiende-eeuwse jurist, verweven met dogmatische stellingen: zo bijvoorbeeld omtrent de zogenaamde rijksvorsten (na 1180 zo genoemd om degenen aan te duiden die rechtstreeks van de koning hun *feodum* bezaten). Naar Cusanus' oordeel zijn juist zij de *substantialia membra* van het rijksconcilie, ook in de oude tijd.<sup>52</sup> Zijn aristocratische visie spreekt ook hier weer mee! Hij ziet de hoge rijksadel als de dragende kracht van het rijk, ook al in de Karolingische tijd.

Een twintigste-eeuwse historicus wordt bij een dergelijke uiteenzetting en conclusie toch wel een beetje schuw. Zou Nicolaas' visie op de historie niet beïnvloed zijn door zijn hervormingswil? Rijksvorsten uit de twaalfde eeuw kan men toch niet zonder meer op één lijn stellen met de Merovingische en Karolingische adel. Zo raakt men geneigd om dan toch ook eens het fundament van Nicolaas' systeem aan de historische werkelijkheid te toetsen. De vraag dringt zich op: hoe staat het historisch met de functie van de consensus, voor het op gang komen van de reformatie door Nicolaas zo geprezen, in kerk en wereld van vroeger? Heeft dit centrale concept inderdaad in de historie de rol vervuld, die Nicolaas uit de bronnen leest, en die hij weer tot leven wil roepen?

De rol van de consensus binnen de kerkelijke wereld is hier niet aan de orde, hoewel daar een zeer interessante studie over te schrijven zou zijn, die wezenlijke punten van het bestuur in de oude kerk zou kunnen verduidelijken. Ik noem maar een paar citaten die als rechtvaardiging dienst doen. Kernpunt lijkt paus Celestinus' (422-432) uitspraak: "Nullus invitis detur episcopus", en die van paus Leo de Grote (440-461) komt daar zeer dichtbij: "Qui praefuturus est omnibus, ab

49 DCC III, 469, 1-5.

50 DCC III, 473, 1-3.

51 DCC III, 473 en de noot ter plaatse.

52 DCC III, 477.

omnibus eligatur". Meer wil ik op het moment over de consensus in kerkelijke zaken niet zeggen. Elders is dat beschreven naar aanleiding van de eerste twee boeken van *De concordantia*.<sup>53</sup> We keren ons echter naar de wereldlijke aspecten.

Hoe is het met die consensus in de Merovingische en Karolingische tijd, die als de bakermat-periode van het Germaanse imperium geldt? "Prodest ab exemplis reformationem introducere" schrijft Nicolaas<sup>54</sup>, maar nu de kritische vraag: zijn die *exempla* in hun werkelijke historische betekenis doorschouwd? Wat is de betekenis van de consensus-formule, die in vele Karolingische oorkonden voorkomt? Natuurlijk gaat het niet om een betweterig vragen of Nicolaas tot een zuiver historisch inzicht is gekomen. Op zulk een vraag staat het antwoord bij voorbaat vast. Veeleer gaat het om het bepalen van de werkzame kracht van het historisch bewustzijn binnen een reformatiegeschrift, en het is heel wel mogelijk dat die kracht en werkzaamheid evenredig zijn met de mate waarin de historische werkelijkheid in zijn feitelijke structuur is doorschouwd, blootgelegd, en tot nieuw leven geroepen in een vernieuwde context. Het gaat om de werkzaamheid van een verhouding tot de historie bij het plaatsbepalen van het heden, bij het zich rekenschap geven van het eigen bereikte niveau.

Hoe ziet het moderne historische onderzoek de consensus functioneren? In zijn studie over Merovingische en Karolingische *capitularia* heeft Ganshof<sup>55</sup> uit een grote verzameling teksten geconcludeerd, dat het herhaaldelijk voorkomen van formules als *consenserunt*, *cum consensu fidelium nostrorum*, *consensu atque consilio* en soortgelijke uitdrukkingen, bewijst dat er behoudens enkele speciale gevallen, steeds gemeenschappelijke beraadslagingen plaatsvonden, en dat deze invloed hadden op de ontstane *capitularia*. De rol van de rijksdag destijds mag niet miskend worden. Maar vanwaar hebben die *capitularia* nu hun bindende kracht? Ganshof stelt, in overeenstemming met de heersende inzichten op dit punt, dat de bindende kracht van de *capitularia* althans tijdens Karel de Grote en Lodewijk de Vrome uitsluitend van de koning of de keizer uitging. De vermelde consensus van de leden van de rijksdag stelt dan een probleem. Dit wordt opgelost door twee perioden te onderscheiden: de tijd van Karel de Grote en Lodewijk en die van diens zonen. In de eerste periode moet consensus als volgt worden geïnterpreteerd. Er is dan van een consensus door de bevolking gegeven geen sprake. Slechts de rijksgenoten geven uitdrukking aan hun wil het voorschrift des konings te zullen naleven en gehoorzamen. Er is geen sprake van vrijwillige, eventueel te weigeren toestemming; er is hoogstens erkenning dat 's konings verordening rechtvaardig is en derhalve gehoorzaamheid verdient. De verkregen consensus is geen geldigheidsvoorwaarde voor de rechtsregels, integendeel; de

53 Zie in het algemeen *Concilium* 8/7 (1972) over het thema *Electio, consensus, receptio*, en met name mijn artikel 'Nikolaas van Kues (1440) over keuze, instemming en aanvaarding als vereisten voor kerkhervorming', 103-110. Zie in deze bundel 167-173.

54 DCC III, 520, 2-3.

55 F.-L. Ganshof, *Wat waren de capitularia?* (Verh. Koninkl. Vl. Akad. Kl. Letteren 22) (Brussel 1955).

consensus móet gegeven worden in het kader van de gehoorzaamheidsplicht van de onderdanen. Maar, misschien reeds in de laatste tien jaren van de regering van Lodewijk de Vrome, en zeker onder diens opvolgers, heeft zich in de staatsrechtelijke structuur van het Westfrankische rijk een verandering voorgedaan. Het koninklijk gezag krijgt nu wèl een voorwaardelijk karakter, gebonden als het is aan het door de rijksgroten vrij gegeven akkoord. Hun consensus is nu, in dezelfde mate als de constitutie door de koning, bron van rechtsgeldigheid van het voorschrift. Bij Karel de Kale staat het in 864 in een abstracte rechtsregel uitgedrukt: "lex consensu populi (= rijksgroten) et constitutione regis fit".<sup>56</sup> En Hincmar van Reims plaatst de consensus van de groten op dezelfde manier centraal.

Ganshof ziet dus een ontwikkeling van consensus = betuigen van de voorgenomen gehoorzaamheid, naar consensus = instemming met de koninklijke wil, waardoor deze effectief kan worden. Als men deze visie accepteert, moet men zeggen dat Nicolaas' wijze van citeren gebrek aan historisch perspectief verraadt: Dagobert, Karel de Grote en Karel de Kale staan bij hem op één lijn!

De visie van Ganshof is echter op grond van tekstvergelijkingen door Rudolf Buchner<sup>57</sup> ernstig betwijfeld. Naar zijn mening betekent de term overal, óók in de eerste periode dus, vrijwillige toestemming. Niet alle door Buchner aangevoerde voorbeelden zijn even gelukkig. De consensus van ouders bij een huwelijk, de consensus van het meisje in geval van schaking zijn beslist van andere aard dan de staatsrechtelijke consensus van het volk vertegenwoordigende rijksgroten. Buchners kritiek verdient nadere uitwerking, en ik geloof dat dit zijn idee zal bevestigen. Vanuit de huidige kennis omtrent de rol van de Germaanse adel, en zijn verhouding tot het nieuwe *Heerkönigtum* van de volksverhuizingstijd vooral ten aanzien van de staatsopbouw, is een eenduidig antwoord nog niet te geven, meen ik. Ook de factor van de zogenaamde *Geblütsheiligkeit* speelt hier een aanzienlijke rol.<sup>58</sup>

Misschien kan men voor de juiste bepaling van wat consensus in deze Merovingisch-Karolingische periode zeggen wil, eerder langs een andere weg tot een oplossing komen. Die weg wordt mij gesuggereerd door Nicolaas van Kues. Deze construeert, zoals gezegd, zijn rijkshervormingsprogram voortdurend in parallel aan de kerkelijke hervorming. Ook in deze laatste sector staat de *consensus omnium* centraal. Deze garandeert de harmonie, de *concordantia*, die Nicolaas zo vurig begeert. Welnu, die parallellie is geen theoretische fraaiigheid zonder *fundamentum in re*. Die parallelle structuur ligt in de historie zelf verankerd, en deze parallellie heeft meermalen binnen de christenheid de structuren van de kerkelijke en wereldlijke organisatie beïnvloed. Slechts een paar punten ter oriëntatie kunnen hier genoemd worden.

56 MGH LL. Sect. II, tom. II, nr. 273 *Edictum Pistense*, p. 313, regel 35. – F. Ganshof, *Wat waren de capitularia?*, 31.

57 Boekbespreking in *Rheinische Vierteljahrsblätter* 23 (1958) 311-312.

58 Zie de onder het thema *Das Königtum* verzamelde studies in *Vorträge und Forschungen* III; geciteerd in noot 9.



1. De procedure van de concilies in de vroege kerk is een copie van de procedure van de Romeinse senaat in het late keizerrijk, juist zoals ook de opbouw van de kerkelijke hiërarchie door de kerkelijke autoriteiten gezien wordt als een vervanging van de Romeinse.<sup>59</sup> De parallel berust in eerste instantie op ontlening.

2. Met name de algemene concilies zijn voornamelijk de zaak van de bisschoppen, maar elke daar aanwezige bisschop was, in een veel vollediger betekenis dan de hedendaagse katholieke of Anglicaanse bisschop, de vertegenwoordiger van de lokale kerk. De positie van de overige clerus of van de leken is niet duidelijk, maar in ieder geval berust de finale beslissing bij de bisschop, juist omdat hij zijn kerk volledig representeert. Cyprianus' formule is klassiek geworden en bij Nicolaas keert die natuurlijk terug: "Zij vormen de kerk: het volk verenigd met zijn priester, de kudde die zijn herder aanhangt; de bisschop is in de kerk en de kerk in de bisschop. En als iemand het niet met de bisschop houdt, is hij niet met de kerk".<sup>60</sup> Dit geldt niet alleen voor de lokale, maar ook voor de universele kerk. Cyprianus schrijft aan Antonianus (niet Rogatianus zoals Cusanus zegt): "er is één kerk over de hele wereld in veel leden verdeeld, en er is één episcopaat, verspreid in een drachtige veelheid van leden, en wie niet in die kerk is, staat buiten Christus".<sup>61</sup>

Maar het is juist binnen deze kerkopvatting dat dan vervolgens ook de consensus-theorie zijn volle kracht zal ontplooiën. Bij de keuze van kerkelijke leiders en bij het aanvaarden van wetten en canones is de rol van de consensus van fundamenteel en constitutief belang. Het tweede boek van *De concordantia catholica* wijdt daaraan diepgaande beschouwingen, die steeds weer uitgaan van de oude concilie-praktijken.

De rechtskracht komt in de kerkelijke wereld niet alléén van boven, niet alleen van onderop, maar uit de samenwerking van beide: lichaam en hoofd. Het lichaam is in deze opvatting immers even sacraal als het hoofd. Het volk draagt de figuur van God de Vader, zegt Nicolaas<sup>62</sup> – en wij denken daarbij aan de Germaanse volksvergadering, die in sacraliteit de gelijke is van de koning, die uit de koningsstam door hen als beheerder van de menselijke orde wordt gekozen.<sup>63</sup> Zo is het ook in de kerkelijke wereld. Bij het aanstellen van een kerkelijk hoofd werkt de genade Gods via de keuze bij gemeenschappelijke consensus, en bij het vaststellen van allen bindende besluiten dient aller instemming aanwezig te zijn.

3. In de Merovingische wereld is dit kerkelijk patroon nog volledig intact. Talrijk zijn de getuigenissen omtrent ten eerste de consensus van clerus en volk die bij een bisschopskeuze vereist was, of ten tweede van de consensus der bisschoppen, die bij het afkondigen van maatregelen geldt.

4. Naar dit kerkelijk patroon heeft de Karolingische rijksorganisatie zich mede gericht, iets wat te gerede kon geschieden, omdat vanuit Austrasië de Germaanse patronen meer versterkt waren, waardoor opnieuw erfelijkheid en keuze, gods-

59 DCC I, 38, p. 58-59: brief van paus Leo IX, steunend op Clemens: PL 143, 730B/C.

60 DCC I, 37, p. 57: brief van Cyprianus aan Florentius Pupianus, PL 4, 419C, CSEL 31 b 733.

61 DCC I, 10, 67.

62 DCC II, 168, naar Joachim van Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, c. 24 (Zie noot ter plaatse).

63 O.Höfler, a.c. in noot 9.



afstamming en volksinstemming de positie van de koning bepalen. De procedure van de koningskeuze wordt gecopieerd van de bisschopskeuze: de geschiktste man moet worden gekozen. De erfrechten raken op de achtergrond, de keuze krijgt meer reliëf in Westfrancië, in de negende eeuw. Ook nu onderstreept de kerk, ook in het wereldlijk vlak, het belang van de consensus voor een goede rijksregering (Hincmar van Reims).<sup>64</sup>

5. De hernieuwde bestudering van het Romeinse recht sinds de dagen van Irenaeus (eind elfde eeuw) introduceerde het corporatieve denken, dat nu legalistische vormen leent aan wat oud-kerkelijke praktijk is.

6. De kerkelijke situatie van de late middeleeuwen, waarin een streven naar herstel van de oud-kerkelijke conciliaire en collegiale praktijk het groeiend absolutisme zoekt te remmen, dient als parallel voor de situatie in het keizerrijk, waar de positie van de rijksdag en de keurvorsten hun verhouding tot de koning-keizer en omgekeerd opnieuw belicht en gestimuleerd worden. De keizer moet de reformatie van het rijk ter hand nemen, met behulp van een keizerlijk concilie, dat in opbouw gelijk is aan de universele priester-synode: een representatief compendium van het *corpus imperiale*<sup>65</sup>, dat jaarlijks bijeen dient te komen. Het keizerlijk gezag, gedragen door de consensus van de groten, en stilzwijgend van het hele rijksvolk, kan de misbruiken van het heden wegnemen omdat het de oude canones en observanties herstelt, die aller instemming hebben.

Het schijnt tenslotte niet moeilijk te vatten wat Nicolaas van Kues onder hervorming en wat onder historie verstaat. Woordelijk heet hervorming bij hem: *ad formam primam reducere*<sup>66</sup> en daarmee is de reformatio getekend als een terugvoeren naar een eerste vorm, een oer-vorm van historische werkelijkheid, die verduisterd is. Kan dat algemeen voor elke christen het doopsel in Christus zijn, in *De concordantia* is *difformitas* gekenschetst als afwijking van de *forma per patres nobis tradita*.<sup>67</sup>

Voor Nicolaas van Kues is de enige weg tot hervorming terugkeer tot het oude, oorspronkelijke. Historie en hervorming hangen bij hem ten nauwste samen, en het is wel duidelijk dat hij hierin een echte middeleeuwer is. De katharen, de waldenzen, John Wyclif en Jan Hus beriepen zich evenzeer op de *antiquitas ecclesiae primitivae*. De hervormingswil is niet progressief, niet revolutionair. De historie, de oorsprongstijd van de kerkelijke en wereldlijke samenleving, wordt erkend als norm voor de reformatie.

En toch is hier iets wezenlijk nieuws aan de hand: de herontdekking van de geschiedenis. E.Iserloh is van mening, dat hoe verder de trouw aan die oorsprong

64 P.E.Schramm, *Der König von Frankreich I* (Weimar 1960) 27-28.

65 Nicolaas beroept zich op de *Constitutio Honorii et Theodosii* (a. 418) *ad Agricolam praefectum Galliae Saluberrima* (Seeck, *Regesten*, 338). Hij houdt de constitutie voor een verordening van Constantijn: DCC III, 521-526, p. 443 en de noten ter plaatse.

66 Zie de uiteenzettingen van E.Iserloh, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues* (Institut f. europäische Geschichte Mainz, Vorträge 48) (Wiesbaden 1965).

67 E.Iserloh, *o.c.*, 8-9, onder verwijzing naar DCC II, p. 26.

gaat, hoe creatiever de nieuwe aanzet is.<sup>68</sup> Want, ook al ontbreekt een werkelijk vrije dynamiek naar de toekomst toe, toch verhindert juist deze historische oriëntatie dat het hervormingsdenken louter intellectualistisch en rationeel, statisch en essentialistisch is. Bij Nicolaas worden de neo-platoonse en romeinsrechtelijke structuurthesen fundamenteel geschraagd en van actief leven voorzien door de historische werkelijkheid.

Niet alleen een van eeuwigheid bestaande, goddelijke, transcendente, kosmische orde is exclusieve norm voor de samenlevingspatronen, maar tevens de historische menselijke werkelijkheid in haar oorspronkelijke, niet door misbruiken getekende vorm. Een dergelijke visie blikt niet naar de toekomst zonder gezicht, maar oriënteert zich op het normatief verleden. Hier wordt geweten hoe het zijn moet in kerk en wereld, wil het niet in korte tijd met ons gedaan zijn. Hier is meer mogelijk dan kritiek op het van de eeuwig geldende norm afwijkende individu. Hier kan een instituut worden bekritiseerd als afwijkend van zijn oorsprong.<sup>69</sup> De introductie van de historische dimensie maakt pas hervorming mogelijk.

De reeds geciteerde Erwin Iserloh heeft Karl Jaspers' kritiek op Cusanus' hervormingsideeën centraal geplaatst in zijn studie over *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*. Juist de idee van hervorming als terugkeer tot een vroegere, als normatief geaccepteerde vorm doet Jaspers zeggen: "Cusanus was geen revolutionair, maar een reformator in opdracht van de hem daartoe machtigende kerk, in het kader van de werkelijk nu bestaande kerk... hij was geen strijder voor de waarheid zelf, maar voor de waarheid in de kerk".<sup>70</sup> Jaspers bedoelt kennelijk op het gehalte van de hervormingswil af te dingen. "De waarheid zelf" wordt geplaatst tegenover de "waarheid in, binnen de kerk". – We kunnen gevoeglijk het woord kerk vervangen door elk ander begrip, dat een van te voren gegeven onontkoombare orde of ordening aanduidt. En dan heeft Jaspers ongetwijfeld gelijk, al zou Cusanus de gemaakte tegenstelling tussen beide soorten waarheid grif ontkennen.<sup>71</sup> De tegenstelling ligt dan ook niet tussen twee "waarheden", maar tussen twee wijzen waarop "waarheid" gevat wordt, en vooral tussen twee wijzen waarop men zich tot de "geschiedenis" kan verhouden.

Inderdaad. Elke middeleeuwer gaat uit van een onveranderlijke, eeuwige, te voren gegeven wereldorde, waardoor fundamenteel geen historie mogelijk is. Er is hoogstens kringloop van uitgaan uit en terugkeer tot het eeuwige zichzelf gelijk blijvende eindpunt, dat begin, midden en einde is in fluctuerende graden van aanwezigheidsintensiteit. Daarom zijn ook de religieuze en ethische eisen onveranderlijk, en de instellingen vast gefixeerd. De orde, de moraal, de religie, de instellingen zelf zijn nooit voorwerp van kritiek, hoogstens de afwijkingen van het

---

68 *O.c.*, 23.

69 Zie 144 en de daar geciteerde tekst van K.Bosl.

70 K.Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (München 1964) 75.

71 Zie Cusanus' harmonisatie-pogingen van de wereldgodsdiensten in *De pace fidei*. Besproken in Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie (Tillburgis 16) ('s-Hertogenbosch 1964). Zie in deze bundel 127-142.

eeuwig gelijke patroon, dat gedetermineerd wordt door een soort natuurrechtelijk pantheïsme: *natura id est Deus*<sup>72</sup>, nog versterkt door een statisch incarnatiebegrip dat overgeplaatst wordt van Christus op de kerk en de kerk-orde, die tenslotte de wereld-orde normeert. Zolang dit kader geldt – en dat doet het bij Nicolaas van Kues in dit geschrift nog ten volle – kan de ontdekking van de geschiedenis maar heel beperkt functioneren. Kritisch hervormen is zo noodzakelijk terugkeer tot natuurrecht en oer-kerk-historie, evenzeer als statisch en eenduidig gegeven gedacht. Maar een existentialistisch denken als dat van Jaspers dat het denkkader van de middeleeuwer verwerpt, verwerpt ook deze visie op natuur en geschiedenis, en kritiseert een hervormer die terug wil naar de historie.

Voor Cusanus behoort de historie tot de categorieën van het heden, maar in een totaal andere vorm dan waarin Troeltsch kon zeggen, dat het historisme de "eigentümliche moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt"<sup>73</sup> is. Cusanus' visie op de geschiedenis is, ondanks de beginnende wetenschappelijke kritiek nog "essentialistisch" is die zin, dat het verleden op een eenduidige formule wordt geplaatst die als gouden regel altijd de handelingsnorm moet leveren. Zijn opereren met de consensus-idee bewees dit zeer duidelijk.

Cusanus' houding ten opzichte van de normatieve geschiedenis verschilt zo hemelsbreed van die van de moderne mens, die door de geschiedenis-studie eerder tot besluiteloosheid, scepticisme en gebrek aan engagement dreigt gevoerd te worden. De bij Cusanus aanzettende wetenschappelijke kritiek heeft zich tot een historische methode ontwikkeld, en mede de resultaten daarvan bepaalden tenslotte het mensbeeld van de twintigste eeuw. Ik citeer nogmaals Troeltsch: "Geschiedenis in de vorm van wetenschappelijk nagevorste feitelijkheidskennis bewerkt als cultureel annex aan het bereikte resultaat isolering, relativering en atrofïering van de dynamische werking nú". Modern historisme gaat niet meer samen met conservatisme, maar met besluiteloosheid, scepticisme, ja anarchie. Het is zeker, dat de *nouvelle théologie*, de bijbelstudie, de liturgische beweging in de kerken in een historische heroriëntatie hun eerste mogelijkheden tot vernieuwing zagen. Maar zou men het nu bereikte vlak van schijnbare normloosheid in vele disciplines niet in oorzakelijk verband moeten brengen met de historische onderzoeken? In dezelfde geest kan bijvoorbeeld een historisch congres over de monarchie<sup>74</sup>, bedoeld om grondstructuur en typologie van het koningschap in het oog te vatten, het proces van geestelijke liquidatie onbedoeld maar feitelijk versnellen, doordat het moderne historische denken geen normen reveleert, maar ontmaskert. Overwinning van het historisme zonder in enigerlei vorm van totalitarisme te vervallen, is een wezenlijke maar ambivalente opgave van onze tijd.<sup>75</sup> Zelfs een stimuleren van de consensus behoedt ons niet voor de

72 Voor dit adagium zie B.Tierney, 'Natura id est Deus: A Case of Juristic Pantheism?', *Journal of the History of Ideas* 24 (1963) 307-322.

73 Zie art. 'Historismus' in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1957-1965).

74 P.H.Winkelman e.a., *De monarchie* (Amsterdam 1966).

75 Zie J.B.Cobb, 'Naar een vervanging van historisme en positivisme', *Concilium* 6/7 (1970) 27-35.

gevaaren van het totalitarisme, als de levensomstandigheden dreigend ingeperkt worden.

Nicolaas van Kues opereerde niet in dit denkkader, en kwam met en vanuit de geschiedenis tot geheel andere resultaten. De vraag omtrent *Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben* schijnt meerdere oplossingen toe te laten, maar de indruk is gerechtvaardigd dat er een diepe kloof bestaat tussen de functie van de geschiedenis in de vijftiende en in de tweede helft van de twintigste eeuw.

Is een synthese mogelijk? Kan het antwoord op die vraag voor een binnenwereldlijke hervorming misschien van secundair belang lijken, als historie moet wijken voor economische noodzaak en internationale *planning*, zodra de hervorming van christendom en kerk aan de orde zijn wordt de vraag van vitaal belang.

## 9. NICOLAAS VAN KUES (1440) OVER KEUZE, INSTEMMING EN AANVAARDING ALS VEREISTEN VOOR KERKHERVORMING\*

In de voorstellen tot hervorming van kerk en rijk, die door Nicolaas van Kues worden geformuleerd in zijn grandioze studie over de "Alomvattende overeenstemming" (*De concordantia catholica*)<sup>1</sup>, staat de reactivering van de consensus van de ondergeschikten tegenover de gezagsdragers centraal. De veertiende-eeuwse centralistische praktijken, waarin de beschikking over bisschops- en kanunnikenplaatsen, over inkomsten-afdrachten en kerkelijke belastingen, over beneficies en studie-prebendes, zelfs voor universiteitsstudenten, geheel aan de pauselijke curie te Avignon was gekomen, boden in de vijftiende eeuw nog volop stof tot klagen. Door al te grote meegaandheid van lagere organen had het systeem vaste wortels geschoten, en slechts mobilisatie van de krachten die in de kerkelijke gemeenschap en gemeenten leefden, kon hier enige hoop bieden op herstel van de juiste verhoudingen tussen geestelijkheid en volk van de plaatselijke kerken en hun leiders. Avignon en Rome hadden al te vaak vreemdelingen naar bisschopszetels gestuurd, of gekozenen de erkenning geweigerd, of op korte termijn overgeplaatst, om niet een diep onbehagen op te roepen over zoveel miskenning van de plaatselijke behoeften aan saamhorigheid en eendracht tussen gemeente en leider.

Uitgangspunt van Nicolaas' traktaat is zo'n lokale kwestie. Hij is op het concilie van Bazel (1432) aanwezig als pleitbezorger voor Ulrich van Manderscheid, die de kandidaat van de adel is voor de vacante aartsbisshoppelijke zetel van Trier, tegenover de gekozene door het kapittel, Jacob van Sierck, zelf lid van dit kapittel. Jacob van Sierck had zich in deze twist op de paus beroepen, die toen de bisschop van Spiers, Hrabanus van Helmstadt, voor het aartsbisdom aanwees. Ulrich had echter het kapittel achter zich weten te krijgen, en moest zich nu met de pauselijk aangestelde meten.<sup>2</sup> Als bewezen kon worden, dat volgens de rede, het goddelijk en natuurlijk recht, maar vooral ook volgens de oud-kerkelijke praktijk een bisschop als leider van een kerkelijke gemeente moest kunnen steunen op de instemming van zijn gemeente-leden, welke instemming tot uitdrukking moest zijn gebracht ter gelegenheid van de keuze, dan was Manderscheids affaire gewonnen.<sup>3</sup>

---

\* Eerder verschenen in: *Concilium* 8/7 (1972) 103-110.

1 Nicolai de Cusa *Opera omnia* XIV, 2. *De concordantia catholica*, ed. G.Kallen (Hamburg 1959-1965), 3 dln. (geciteerd DCC met nr.).

2 M.Watanabe, *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica* (Genève 1963) 15.

3 P.Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Cambridge Mass. 1963) 138.



Nicolaas' betoog gaat echter ver boven de lokale betekenis uit. Scherp heeft hij ingezien, dat het vertrouwen tussen bisschop en kerk, pastoor en parochie de basis moet zijn voor een goed functionerende gemeenschap, en dat vertrouwen zou aanzienlijk versterkt kunnen worden indien de gemeente bij de keuze van de leider betrokken kon worden. De kerkelijke gezagsdragers moesten opnieuw het sociologische feit gaan beseffen, dat wetten en verordeningen hun functionele rechtskracht en geldigheid ontleen aan de instemming van degenen voor wie die wetten de gedragsregels bedoelen te zijn.

Nicolaas presenteert zijn beschouwingen over deze mogelijke hervormingen in kerk en rijk<sup>4</sup> als inzichten die hij geheel gewonnen heeft uit de heroriëntatie op de geschriften van de kerkvaders en de praktijk van de vroege algemene concilies. Dat is steeds het beste argument voor alle middeleeuwse hervormers geweest. Hervormen is immers "terugvoeren naar de eerste vorm, de oervorm", schrijft Nicolaas elders.<sup>5</sup> De rationele en juridische argumenten liggen hem overigens even goed. De aristotelische staatsleer, de romeinsrechtelijke en kerkrechtelijke voorschriften leveren genoeg basis voor sluitende redeneringen, en oefenen dan ook de nodige invloed uit. Het gehele betoog wordt voorts gedragen en geïnspireerd door een Geest-theologie van neo-platoonse signatuur. We moeten in dit korte bestek echter aan al deze aspecten voorbijgaan, om Nicolaas' eigen bijdrage in deze discussies te laten zien. Deze ligt mijn inziens in het reactiveren van wat hij oud-kerkelijke praxis acht, herontdekt via eigen intensieve manuscripten-studie, al blijkt bij een controleren van de door hem opgegeven bronnen er nogal eens een pseudo-isidorische vervalsing tussen te zitten, die Nicolaas niet als zodanig herkende. Het *Decretum* van Gratianus (ca. 1140), waarmee hij een buitengewone vertrouwdheid toont, had dit materiaal uit de vroegere canonieke collecties onkritisch overgenomen.

Het gaat Nicolaas om een nieuwe kerkelijke praxis. Want hoezeer hij ook erkende dat alle gezag zijn oorsprong nam uit God, toch wilde Nicolaas de dragende basis van dit gezag, de aanvaardende en uitvoerende gemeente, tot nieuw bewustzijn, tot een actieve politieke rol brengen, al was het maar via gekozen vertegenwoordigers. Gehoorzaamheid alleen was niet genoeg. Het ging om vrijwillige, liefst expliciete instemming van onderop met het zelf-gekozen gezag en de zelf-ontworpen gedragsregels, zoals de oude kerk die had gekend.

De kerk bestond voor hem krachtens eendracht, en daarom achtte hij het niet juist aan een gemeente tegen haar zin een overste te geven. Zijn stelregel luidde, dat hij, die een overheidsfunctie bekleedt, door allen over wie hij staat, ofwel

---

4 Over de achtergronden van de voorgestelde rijkshervormingen zie A.G.Weiler, 'Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nikolaas van Kues', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 53 (1973) 181-210. Zie in deze bundel 143-166.

5 Geciteerd door E.Iserloh, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues* (Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 38) (Wiesbaden 1965) 8, uit de als hervormingsbulle ontworpen *Reformatio generalis*, ed. St.Ehse in *Historisches Jahrbuch* 32 (1911) 286: "visitatores curam habere debeant, reformandos ad formam primam reducere, puta generaliter omnes Christianos ad formam, quam induerunt in baptisate, dum fierent Christiani".

stilzwijgend ofwel uitdrukkelijk moest worden aangesteld.<sup>6</sup> Die regel ontleende hij aan de bronnen van het kerkelijk recht, neerslag van de oude praktijken. Alleen op die manier kon de verscheidenheid van standen, namelijk overheden en onderdanen, welke voor het welzijn van het gemenebest was ingevoerd, tot eendracht worden samengeweven. Eerbied naar boven toe, liefde naar beneden konden de harmonie garanderen<sup>7</sup>, die een weerspiegeling zou zijn van de kosmische en de goddelijke harmonie. De eenheid tussen hoofd en onderdanen kon vergeleken worden met een geestelijke huwelijkseenheid, die eveneens op wederzijdse consensus is gebouwd.<sup>8</sup> Had Paulus de kerkgemeenschap in haar trouw aan Christus niet vergeleken met de bruid tegenover de bruidegom? Welnu, dit huwelijk komt door de consensus van kiezers en gekozene tot stand.<sup>9</sup>

De klassieke teksten "Nullus invitis detur episcopus"<sup>10</sup> en "Qui omnibus praeesse debet, ab omnibus eligatur"<sup>11</sup> voeren hem tenslotte tot concrete voorstellen, die alle hiërarchisch geplaatste gezagsdragers van de consensus van de lagere onderdaan-groepen verzekeren. Pastoors en plebanen moeten gekozen worden, of minstens met consensus van de lageren worden aangesteld; de clerus kiest, begeleid door de consensus van de leken, de bisschop; de bisschoppen met consensus van de clerus de aartsbisschop. Voor al deze maatregelen zijn oud-kerkelijke teksten te vinden<sup>12</sup>, maar Cusanus gaat één stap verder. De aartsbisschoppen van de provincies moeten met consensus van de bisschoppen de provincie-afgeezanten kiezen, die de Romeinse bisschop bijstaan, en nu kardinalen heten; de kardinalen kiezen tenslotte, zoveel mogelijk met consensus van de aartsbisschoppen de paus. Zodoende, meent Cusanus, zou de Romeinse bisschop een voortdurend concilie naast zich hebben dat op geordende wijze de universele kerk zou vertegenwoordigen, wat ongetwijfeld het beste bestuur voor de kerk zou opleveren.<sup>13</sup>

Op deze manier acht Nicolaas de garantie gegeven, dat Petrus uit de *petra* = kerk voortkomt, zoals Augustinus<sup>14</sup> zei: niet dat de hele presidentiële macht in

6 DCC II, 233; bron: o.a. brief van paus Anicetus (154?-166?) aan de bisschoppen van Gallië (pseudo-isidorisch, met als basis een tekst van het concilie van Carthago, anno 429). Jaffé n. 57, Hinschius, 120. *Decretum Gratiani* D. 66 c. 1 *Archiepiscopus*.

7 *Ibidem.*; bron: brief van paus Gregorius I (590-604) aan de bisschoppen van Gallië (anno 595). D. 89 c.7 *Ad hoc* en 45 c. 4. *Licet*.

8 DCC II, 164; bron: brief van paus Evaristus (ca. 100 – ca. 107) aan alle bisschoppen (Caput Pseudoisid., c.4) – Hinschius, 90. – Jaffé, n. XX. – C.7 q. 1 c. 11 *Sicut vir*, en vele andere teksten ter plaatse.

9 DCC II, 233; bron als in noot 8, alsmede de bepaling van paus Innocentius II (1130-1143) in het Tweede Lateraans Concilie (anno 1139) c. 28. Mansi XXI, 533. – D. 63 c. 35 *Obeuntibus*.

10 DCC II, 232; bron: brief van paus Celestinus I (422-432) aan de bisschoppen van Gallië, anno 428, epist. II, c. 5, in *Leon. M. opp.* III, 270. – Jaffé, n. 152. – D. 61 c. 13 *Nullus invitis*.

11 DCC II, 232; bron: cf. noot 6. Voorts DCC II, 163.

12 DCC II, 164, onder verwijzing naar het concilie van Toledo (anno 633), een brief van paus Leo (440-461) aan bisschop Rusticus van Narbonne (anno 458 vel 459), het decreet van paus Nicolaas II (1058-1061) over de pauskeuze (anno 1059), een brief van paus Anacletus aan de bisschoppen van Italië (pseudo-isidorisch), een tekst van Isidorus van Sevilla (?), een brief van paus Gelasius I (492-496) aan de bisschoppen Philippus en Gerontius (anno 446-492), en de reeds geciteerde tekst van Anicetus.

13 *Ibidem*.

14 Augustinus *In Joannis evangelium tractatus* 7, n. 14 (PL35, 1444).

alle opzichten aan het volk zou ontspringen, maar wel zoals de levende ziel, die in zijn rationaliteit van God stamt, wat betreft de bewegings- en gevoelsaspecten uit de potentie van de stof ontspringt; de voortbrengende kracht is de vrijwillige onderwerping, en daaraan geeft God Zijn genade mee.<sup>15</sup> Dit samenspel drukt hij in één regel uit: "Ille gratia divina praefertur, qui communi consensu eligitur".<sup>16</sup> Alle macht sluimert *potentialiter* in het volk, maar om deze macht *actu* te constitueren in de leider, is er een formatieve straal van boven nodig die werkzaam is in de gemeenschappelijke consensus. Het volk draagt het beeld van God de Vader, uit wie de Zoon (= de geestelijkheid) voortkomt. Deze speculatie ontleent Nicolaas aan Joachim van Fiore<sup>17</sup>, en het is een treffende gedachte als we dit beeld in samenhang brengen met de sacrale functie van de Germaanse volksvergadering, waaraan het koningschap ontsproot, hoezeer ook de *stirps regia* zijn oorsprong op de godheid terugvoerde.<sup>18</sup> Het volk is hier heilig, niet onwetend of verachtelijk zoals andere middeleeuwse auteurs de leken kwalificeerden.<sup>19</sup>

Het meest interessante voorstel is dat wat het verst verwijderd is van de vijftiende-eeuwse praktijk. Naast de paus wil hij een raad van gekozen kardinalen, die elk één aan de Romeinse kerk onderworpen provincie vertegenwoordigen, als een dagelijks, beperkt, voortdurend *concilium*. Nicolaas acht dit de eerste wortel van de kerkhervorming, dat het dagelijks bestuur van de kerk door paus en kerkprovincie-vertegenwoordigers gezamenlijk zou worden uitgeoefend. De aartsbisschoppen worden immers niet tot de pauselijke raad toegelaten, ook al zijn ze in Rome. En "qui cursum Romanae curiae aliquantulum cognoscit" ziet gemakkelijk de redenen van dit voorstel in!<sup>20</sup> Ook hier beroept Nicolaas zich op oude praktijken. Zelfs Bonifatius VIII mag als getuige dienen. Bij zijn ambstaansvaarding beloofde deze zijn taak te vervullen met raad en consensus van de kardinalen.<sup>21</sup> Maar hij is tevens realist genoeg om op te merken, dat daartoe eerst het kardinalencollege zelf moet worden hervormd en tot een uitdrukkelijk vertegenwoordigende functie moet worden teruggebracht.<sup>22</sup>

De paus mag geen bestuursdaden stellen, geen bepalingen uitvaardigen, geen *canones* wijzigen, geen kerkelijk goed vervreemden, geen gezagsdragers vervangen zonder de instemming en ondertekening van deze raad, juist zoals de bisschop soortgelijke daden volgens het kerkelijk recht niet mag stellen zonder de instem-

15 DCC II, 167.

16 *Ibidem*, onder verwijzing naar een brief van paus Gregorius aan de clerus van Milaan (anno 593), C. 8 q. 2 c. 2 *Dilectissimi*, waar de tekst echter niet gevonden wordt.

17 DCC II, 108, *Expositio in Apocalypsim* (ed. Venetiis 1527), *Liber introductorius*, c. 24, 22vb.

18 O.Höfler, 'Der Sakralcharakter des germanischen Königtums' in: *Das Königtum. Seine geistige und rechtliche Grundlagen* (Vorträge und Forschungen, III) (Lindau 1956) 99-100.

19 Bv. Konrad van Megenberg, *Tractatus contra Occam*, cap. 7: "Genus ...laicorum est populus ignarus, qui potius doceri debet quam docere, potius duci quam ducere". Zie M.Wilks, *The problem of sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge 1963) 53, 344; 287.

20 DCC II, 164-166; 202.

21 DCC II, 189; *Professio Bonifatii VIII* (V.d.Hardt, *Magnum Concilium Constantiense* I, 586 e.v.).

22 DCC II, 132; cf. 191.

ming van zijn *presbyterium*, dat is Cusanus' redenering.<sup>23</sup> En feitelijk geldt deze corporatieve idee op alle vlakken van de kerkelijke organisatie: de bisschop die met zijn kapittel de diocesane raad vormt, de aartsbisschop die met zijn suffraganen de provinciale kerk vormt, de patriarch die met de aartsbisschoppen de patriarchale kerk vormt, de paus die met de aartsbisschoppen-vertegenwoordigers de Romeinse kerk vormt. Allen moeten hun bestuur uitoefenen op basis van de consensus van hun onderdanen, want de bindende kracht van alle constituties bestaat in de eendracht en de stilzwijgende of uitdrukkelijke consensus, die tot uitdrukking komt in het gebruik, of in de uitspraak van hen die de overigen rechtens vertegenwoordigen.<sup>24</sup>

Deze tekst vormt de overgang naar een laatste punt. We hebben gezien, dat de consensus volgens Cusanus op twee vlakken doorwerkt. De gezagsdrager is een gekozene, en hij oefent zijn taak uit in samenwerking met gekozen vertegenwoordigers van lagere hiërarchische geledingen. Maar er is een derde vlak waarop de consensus een actief-constituerende kracht is, nodig voor de validiteit van gezagsbeslissingen, namelijk het actief aanvaarden van deze beslissingen door de onderhorigen. Nicolaas gebruikt hier, weerom in overeenstemming met de kerkelijke traditie, de termen *acceptatio*, *receptatio*, *usus*.<sup>25</sup>

Hij ontkent niet, dat de overheden volgens de hun toevertrouwde zorg de macht hebben om bepalingen en verordeningen te maken, maar het meest radicale fundament van alle *canones* is de concordantie. Want een concilie wordt vanuit de consensus geconstitueerd, en "waar tweedracht of meningsverschil is (*dissensio*), daar is geen concilie". Daarom is voor de verplichtingskracht van statuten ook vereist "consensus per usum et acceptionem". Zo zouden de statuten van de Afrikaanse kerk in Gallië geen rechtskracht hebben gehad, als Karel de Grote die niet via de dionysio-hadriaanse *canones*-verzameling naar Gallië had overgebracht, en Gallië ze zodoende had aanvaard.<sup>26</sup> Die aanvaarding is noodzakelijk, want sociologisch gesproken moet elke wet met land, plaats en tijd overeenkomen.<sup>27</sup>

In de kerkgemeenschap kan alleen verplichtingskarakter hebben wat in de Heilige Schrift, de conciliaire bepalingen van de bisschoppen of de gewoonte van de universele kerk besloten ligt, en al het andere moet afgesneden worden, zegt Augustinus.<sup>28</sup> Dat geldt ook voor de bepalingen van de bisschop van Rome, die derhalve door *non-usum* hun rechtskracht verliezen.<sup>29</sup>

23 DCC II, 191-193; bron o.a. een bepaling van het concilie van Carthago (anno 419) en het vierde concilie van Toledo (anno 633). – C. 12 q. 2 c. 51 *Placuit* en 58 *Episcopus*.

24 DCC II, 132.

25 DCC II, 131.

26 DCC II, 101-102; bron o.a. Anselmus van Lucca (†1086) *Collectio canonum*, in prooem.

27 DCC II, 103 en 130; bron: Isidorus *Liber Etymologiarum* V 21. – D. 4 c. 2 *Erit autem*.

28 DCC II, 103. – Augustinus *Ad inquisitiones Januarii* (epist., 55. c. 12 *Omnia talia*).

29 *Ibidem*. – Bron: Gratianus' commentaar bij D. 4 c. 4: "Leges instituuntur, cum promulgantur, firmanantur, cum moribus utentium approbantur". Maar ook het omgekeerde is waar: het besluit van paus Telesphorus (pseudo-isidorisch!) omtrent het vasten van de clerus, dat niet door de gewoonte van de gebruikers was goedgekeurd, maakt overtreders ervan derhalve niet schuldig. – Zelfde argumentatie in het commentaar *Hec etsi* na D. 4 c.6.

Ook al is de paus gewoon geraakt eigenmachtig te beslissen, dan geldt toch deze gewoonte niet tegen het goddelijk en natuurlijk recht in, dat wetten hun goedkeuring krijgen door het gedrag van de gebruikers.<sup>30</sup> Als de paus iets heeft vastgesteld, en die bepaling aanvaard wordt in de kerkelijke praktijk, dan geldt zijn bepaling als *synodice* vastgesteld. Het gebruik van de universele kerk wordt op één lijn gesteld met de stand van de bisschoppen in een concilie en een synodaal besluit sluit *acceptatio* en *confirmatio* in.<sup>31</sup> De consensus ten opzichte van pauselijke besluiten kan zich heel goed stilzwijgend manifesteren. Als met stilzwijgende instemming van de hele kerk de Romeinse bisschoppen van reservaties bij benoemingen hebben gebruikgemaakt, en de door hen gegeven bisschoppen niet geweigerd zijn, dan is dat stilzwijgen in consensus overgegaan, en dat is als rechtsgrond voor de zo aangestelden voldoende.<sup>32</sup> Maar daarmee is niet gezegd, dat het keuze-recht totaal is of kan worden weggenomen. En als nu, in Nicolaas' dagen, door het exorbitante gebruik van deze reservaties onbehagen ontstaat en tegenspraak, kan de paus op deze weg niet doorgaan, tenzij een concilie hem dat uitdrukkelijk zou toestaan: "papa enim invitis episcopum dare non potest" vat Nicolaas samen.<sup>33</sup>

Het is duidelijk, dat hier tenslotte gesproken moet worden over de oorsprong van het gezag in de kerk, historisch, rationeel en theologisch. Nicolaas houdt het in het verband van de voorgaande teksten erop, met vele andere tekstverklaarders, dat Petrus door de wil van de apostelen werd aangesteld, in die zin, dat Petrus wel door Christus vóór Zijn verrijzenis tot eerste werd gekozen, maar Petrus' bevestiging door de leerlingen, over wie hij zou staan, heeft uitgesteld tot na de verrijzenis.<sup>34</sup> – Maar de beschikbare plaatsruimte staat niet toe deze materie verder uit te werken.

Voor een effectieve kerkhervorming acht Nicolaas het dringend noodzakelijk, dat de keuze-procedure in volle omvang wordt hersteld. Drie vereisten zijn er bij het aanstellen van bisschoppen: verkiezing door de clerus, consensus van het volk, oordeel van de aartsbisschop.<sup>35</sup> Vandaar uit kan ook een effectief aanvaard gezag opgebouwd worden, dat zijn bepalingen uitgevoerd ziet. Want er zijn evenzeer drie vereisten voor de rechtskracht van verordeningen: macht in de uitvaardiger, goedkeuring van de bepaling door het gebruik, en de publikatie ervan.<sup>36</sup> Wil de

---

30 DCC II, 109.

31 DCC II, 108: De tekst van Cusanus speelt in op de eerder geciteerde woorden van Augustinus ad noot 28. – Voorts II, 106.

32 DCC II, 239, onder verwijzing naar de *Glossa antiqua* ad D. 63 c. 12.

33 DCC II, 238 en 240, onder verwijzing naar Anacletus' brief aan de bisschoppen van Italië (pseudo-isidorisch), waarin gezegd wordt: "Ceteri vero apostoli cum eodem (sc. Petro) pari consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt..." – D. 21 c. 2 *In novo*.

34 DCC II, 240, waar hij instemmend Archidiaconus (= Guido de Baysio) citeert, in het voetspoor van Johannes de Deo (de Phintonia?). Zie de annotatie van Kallen ad 240, 10-14.

35 DCC II, 237.

36 DCC II, 105.



harmonie in de kerk hersteld worden, dan moeten consensus en *acceptatio* tegenover het gezag actief samenwerkende krachten zijn. "Want daar is God, waar consensus bestaat zonder slechtheid", is een veel geciteerde uitspraak van paus Hormisdas<sup>37</sup>, die heel het betoog van Nicolaas over de *Algehele overeenstemming* in de kerk doordringt.

Lang heeft het denken van St.-Thomas van Aquino de theologie beheerst. De tijd lijkt gekomen dat bij het denken over praktische kerkhervorming de ideeën van Nicolaas van Kues, die zo'n uitstekende toegang bieden tot de organisatie-vormen van de oude kerk, dieper gaan doordringen.

---

37 O.a. DCC II, 104, 167; brief van paus Hormisdas (514-523) aan de bisschoppen van Spanje (Jaffé 787, PL 63, 424, Hinschius 690).

## 10. EEN KERNPUNT UIT DE UNIVERSITAIRE WEGENSTRIJD. DE VOORONDERSTELLINGEN VAN DE "MODERNE", TERMINISTISCHE LOGICA\*

### INLEIDING

De moderne wetenschapstheorie bergt oude, veel en heftig omstreden discussiepunten in zich. Men kan in recente publikaties nog steeds dezelfde tegenstellingen aantreffen die in de geschiedenis van de filosofie de scholenscheiding hebben bepaald. In de theorie van de quantum-mechanica bijvoorbeeld staan een "subjectivistische" en een "realistische" interpretatie van de verschijnselen tegenover elkaar. Vertegenwoordigers van de realistische richting nemen aan dat het meetproces bij een micro-fysisch object werkelijke kennis van de toestand van dat object oplevert, ook al moet de gewone fysische wisselwerking tussen object en meetapparatuur mee verdisconteerd worden. Vertegenwoordigers van de subjectivistische opvatting menen echter, dat een dergelijke meting geen gewone fysische wisselwerking tussen object en meetapparatuur is, laat staan dat er kennis van de werkelijke toestand van het object uit resulteert.<sup>1</sup> Een ander voorbeeld is voor historici dichter bij huis te vinden. Norbert Elias noemt in zijn werk *Wat is sociologie*<sup>2</sup> Max Weber "één van de grote vertegenwoordigers van het sociologisch nominalisme", omdat deze "staat" en "natie", "gezin" en "leger" als abstracties beschouwde zonder eigen realiteit. De wezenlijke sociale realiteit was voor hem het afzonderlijke, ieder voor zich handelende en volledig onafhankelijke volwassen individu. Emile Durkheim vertegenwoordigt voor Elias de andere pool. Voor Durkheim zijn de sociale verschijnselen feiten, *choses*, die onafhankelijk van de menselijke wil bestaan, die toegankelijk zijn voor empirisch onderzoek, en verklaard kunnen worden uit andere sociale feiten. Het moderne structuralisme sluit daar dan weer bij aan. Foucault acht in *Les mots et les choses*<sup>3</sup> alleen de analyse van de structuren in staat tot werkelijk wetenschappelijk onderzoek, met voorbijgaan van de individuele geschiedenis als niet wetenschappelijk doorlichtbaar object.

---

\* Eerder verschenen in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 85 (1972) 301-324.

1 Zie W.Büchel, *Philosophische Probleme der Physik* (Freiburg i.Br. 1965) 337 e.v., 343. Idem, 'Zu zwei Fragen der analytischen Wissenschaftstheorie', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 562-563.

2 N.Elias, *Wat is sociologie* (Utrecht 1971) 129. (Oorspronkelijk Duits: *Was ist Soziologie* (München 1970).

3 M.Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1968). Zie J.P.Sartre in een interview, getiteld 'Jean-Paul Sartre répond', *L'Arc* 30 (1966) 87-96, m.n. 88. Zie ook M.Corvez, *Les structuralistes* (Paris 1969).

Het gaat hier overigens niet om uitsluitend kentheoretische problemen. De verschillende interpretaties van het kennend zich verhouden tot de werkelijkheid, van het begrippelijk wel of niet raken van de werkelijkheid zoals die is "in zich" – afgezien nu even van de nog moeilijker vraag of er een dergelijke werkelijkheid "in zich" zou zijn voorafgaande aan het menselijk kennen, en buiten het menselijk handelen –, brengen ook een andere houding met zich mee in het omgaan met die werkelijkheid. Dat heeft verschillende gevolgen voor het vormgeven van de samenleving, voor het staan en handelen binnen de menselijke geschiedenis, voor het omgaan met de natuur en het leefmilieu van de mensen.

In deze studie echter gaat de aandacht uit naar de wetenschapstheoretische aspecten. Er wordt een poging ondernomen een historische fase te belichten van de steeds terugkerende vraag: Welke is de betrekking tussen de denkende, wetenschappelijk werkende mens en de ervaringswerkelijkheid, die hij begrippelijk poogt te vatten? Wat wordt gekend: die werkelijkheid in zich, of het begrip dat wij ervan hebben? Deze vraag ligt mijns inziens ten grondslag aan de strijd die in de late middeleeuwen de universiteiten heftig beroerde, met name in de Duitse landen. De structuur-hervormingen die daar gerealiseerd zijn hebben niets met schaarste van economische middelen, maar alles met wetenschapstheoretische grondinzichten te maken. Deze vaststelling moet echter begrepen worden binnen de bewust eenzijdige behandeling van deze geestelijke problematiek van het veertiende en vijftiende-eeuws Europa, die hier geboden wordt. Over de economische, sociale, psychologische veranderingen in de maatschappij dier dagen, en hun mogelijk oorzakelijke invloed op deze verschuivingen in de wetenschapstheorie kan in dit verband niet worden gesproken, al zal er een enkel woord over worden gezegd.

Het feitelijk verloop van de zogenaamde wegenstrijd is in de literatuur voldoende behandeld. Het zicht op de inzet ervan is echter nog steeds gevangen in de vooroordelen, die de humanistische vernieuwers van het onderwijs, op grond niet van wetenschapstheoretische maar van pedagogische inzichten, over die universitaire twisten hebben uitgestort. Bij een poging tot verheldering van het inzicht in deze hooglopende strijd komt de onderzoeker echter tot de overigens voor de hand liggende ontdekking, dat alle universitaire statuten en bepalingen aangaande deze wetenschappelijke tegenstellingen pas duidelijk worden als men de doctrinele voorgeschiedenis van de wederzijdse posities kan doorzien. De summiere formuleringen in de notulen van de faculteitsvergaderingen spreken voor de tijdgenoot voldoende duidelijke taal. Het gaat meestal om organisatorische of disciplinaire maatregelen naar aanleiding van samenlevingsproblemen aan de universiteit, die uit de leerstellige ruzies voortkomen. Die maatregelen worden dan exact genoteerd, maar de kern van de tegenstellingen wordt niet in die notulen of statuten beschreven. Die kon elkeen steeds weer in disputeren, in de gewone colleges, of bij de universitaire toespraken belicht vinden. Zo is dus steeds een heen en weer gaand onderzoek nodig: van de statuten, maatregelen, voorschriften en veroordelingen naar het dagelijks leerbedrijf van de *magistri*, en van die leertegenstellingen terug naar de verordeningen die de *universitas magistrorum et scholarium* tot een leefbare eenheid moesten maken.

Maar, zoals gezegd, wat er dienaangaande in de vijftiende eeuw geschiedt, moet ook verklaard worden door een inzicht in de veertiende-eeuwse situatie. En ook daar is een zelfde heen en weer gaand onderzoek nodig, van de veroordeling naar de leertegenstellingen en weer terug.

In de onderhavige studie wordt een schets gegeven van die veertiende-eeuwse situatie, voorzover die van belang is voor een goed begrip van de vijftiende-eeuwse wegenstrijd. De studie concentreert zich op één punt: dat van het wetenschapstheoretische grondslagendispuut. De doorwerking van dit dispuut op bijvoorbeeld het terrein van de metafysica, de theodicee, de fysica wordt niet expliciet behandeld. De studie is dan ook in dit opzicht niet meer dan een eenzijdige schets. De totale problematiek vraagt een volledig boek.

Uitgangspunt is een serie statuten en leerstellige veroordelingen uit het begin van de veertiende eeuw, waarvan de doctrinaire betekenis wordt aangeduid. Vervolgens wordt de betekenis van het Parijse nominalistenstatuut van 1339 en 1340 belicht. Tenslotte wordt de doorwerking van de discussies voor enige universiteiten in de vijftiende eeuw aangeduid.

#### DE PARIJSE VEROORDELINGEN VAN 1277

Etienne Gilson heeft in zijn magistrale synthese *La Philosophie au Moyen Age*<sup>4</sup> het jaar 1277 aangewezen als dé cesuur in het middeleeuwse denken. De breuk tussen filosofie en theologie, de echtscheiding, volgde wel snel op de korte wittebroodsweken van het samen gelukkig getrouwd zijn – bijna nog voor het einde van het eerste gezamenlijke ontbijt! Ook David Knowles begint het vijfde deel van zijn *Evolution of Medieval Thought*<sup>5</sup>, getiteld 'The Breakdown of the Medieval Synthesis', met de strijd in Parijs tussen de aristotelische leden van de artes-faculteit en de conservatieve theologen. Hij beschouwt de jaren 1269-71 als die van de eerste openlijke botsing tussen Thomas van Aquino en de theologenleider John Pecham o.f.m. die uitloopt op een breuk in het synthetische denken. In december 1270 verscheen een eerste openlijke veroordeling van Siger van Brabant, van de kant van de bisschop van Parijs, Etienne Tempier. Op 7 maart 1277 werd deze in uitgebreide vorm herhaald, nu ook met inbegrip van thomistische thesen over de individualisering van de ziel door het lichaam, de bepaling van de wil door het goede en de kentheorie. Ook voor Knowles markeren met name Tempiers veroordelingen van 1277 "something of an epoch in the history of medieval thought".<sup>6</sup> Het zijn dan ook geen voorbijgaande, niet-erkende standpunten geweest die hier werden ingenomen in het debat over de mogelijkheden van een vrije filosofie. Tempiers veroordelingen van de averroïstische, deels thomistische thesen – geïnspireerd overigens door paus Johannes XXI (Petrus Hispanus)

4 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* (2e druk; Paris 1952) 558-561; zie 460, 556, 609.

5 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London 1962).

6 *Ibidem*, 299.

– werden erin gehamerd. Al elf dagen later, op 18 maart 1277, herhaalde aartsbischop Robert Kilwardby van Canterbury in Oxford deze veroordelingen, en voegde aan de oorspronkelijke 219 stellingen er nog enige toe. Voor de dominicanen betekende dit een sluiten van de rijen ter verdediging van hun grote, in 1275 overleden ordebroeder. Maar de franciscaan John Pecham herhaalde in 1284 als opvolger van Kilwardby op de zetel van Canterbury de veroordelingen. Tevergeefs kwamen de predikheren in het geweer. Een missie van twee visitatoren, op 30 april 1286, liep uit op een nieuwe herhaling, waaronder ditmaal ook de visitator Richard Knapwell o.p. was begrepen. De dominicanen gaven echter niet op. Het generaal kapittel van Saragossa (1278) had bepaald, dat de leer van St.-Thomas als richtsnoer voor de ordes-*studia* moest worden genomen. Desondanks toonden niet alle ordes-leden de verlangde intellectuele gehoorzaamheid. Durand de St.-Pourçain bijvoorbeeld, die in de jaren 1310-1312 in zijn Sententiën-colleges zich tegen Thomas had gekeerd, trof een gesloten oppositie aan van thomisten uit alle windstreken. In 1313 keerde het generaal kapittel van Metz zich tegen hem en eiste trouw aan de thomistische doctrine. Een dominicanen-commissie stelde een lijst op van dwalingen die Durand moest herroepen. Ook volgende kapittels van 1315 en 1316 hielden zich met geboden en verboden omtrent de ordes-leer bezig. En tenslotte heeft dan de bisschop van Parijs Etienne de Bouret in 1325 verklaard, dat het verbod van 1277 geen betekenis had ten aanzien van de leer van St.-Thomas. Het thomisme had zijn plaats gevonden, althans als kerkelijk toegelaten ordes-leer.<sup>7</sup>

Niet alle historici echter erkennen in 1277 het karakter van het keerpunt. Heiko Oberman bijvoorbeeld verwerpt de thesise van de desintegratie van het laat-middeleeuwse denken, en spreekt over de “oogsttijd van de middeleeuwse theologie”. Voor hem ligt de breuk veeleer in de periode van het Avignonse pausschap en het Westers Schisma, als men althans breder kijkt dan alleen naar de geschiedenis van de filosofie in strikte zin. Hij wijst op de politieke theorieën van Marsilius van Padua, de armoede-strijd, het proces te Avignon tegen Willem van Ockham in 1326, en de veroordelingen van Meister Eckehart in 1329.<sup>8</sup>

Voor de universiteitsgeschiedenis echter ben ik geneigd te zeggen dat de veroordelingen van 1277, tesamen dan met latere veroordelingen van de “ockhamistische” leer, wel degelijk de keerpunten zijn, omdat ò de statuten ò de *magistri* in hun lessen en traktaten zich op die *articuli parisienses*<sup>9</sup> en de veroor-

7 Zie over deze strijd naast de gebruikelijke handboeken van Ueberweg-Geyer, Gilson, Copleston e.a. meer speciaal D.A.Callus, *The condemnation of St.Thomas at Oxford* (London 1955). – Th.Crowley, ‘John Peckham o.f.m., archbishop of Canterbury, versus the new Aristotelianism’, *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester* 33 (1951) 242-255. – J.Koch, ‘Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano o.p.’ in: *Miscellanea Fr.Ehrle* I (Roma 1923) 265-306.

8 H.Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge Mass. 1963) 423 en 323-326, met literatuuropgave.

9 Zo bijvoorbeeld Johannes de Nova Domo in zijn *Tractatus de universalibus*, ed. A.G.Weiler in *Vivarium* 6 (1968) 128. – Zie E.Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 716, waar hij de positie van Jean Gerson tegen de overheersing van de heidense filosofie in de theologische speculatie



delingen van het ockhamisme beroepen, als het gaat om het uiteenzetten van de leerstellige richting.

#### DE ANTINOMINALISTISCHE STATUTEN VAN 1339 EN 1340

De veroordelingen van ná 1277 en van na de anti-thomistische strijd zijn van eminent belang en verdienen een grote plaats in de doctrinaire geschiedenis.

Met het urgeren van de leerverboden van 1277 was voor het kerkelijk gezag geenszins alle gevaar geweken. Het bleef de noodzaak gevoelen de theologie langs de weg van officiële vermaningen, en desnoods censuur, in orthodoxe paden te houden. Al in 1317 had paus Johannes XXII zich in een schrijven aan de Parijse universiteit<sup>10</sup> gekant tegen de wat hij noemde "nutteloze speculatie in de theologie", welk standpunt scherper nog werd herhaald door Clemens VI in een brief van 20 mei 1346<sup>11</sup>. De leden van de artes-faculteit kregen het verwijt te horen, dat zij "met terzijde laten en verachten van de teksten van Aristoteles en andere oude (*antiqui*) *magistri* en tekstverklaarders, die zij zouden moeten volgen voorzover deze niet met het katholieke geloof in strijd zijn, als ook van andere ware verklaringen en geschriften", zich nu keren tot "ijdele en vreemde sofistieke leerstellingen en schijnbare, irreële en onnuttige meningen". De theologen "laten zich niets gelegen liggen aan de tekst van de bijbel, aan de oorspronkelijke tekstverklaringen van heiligen en leraren, waaruit de ware theologie wordt verkregen, maar mengen zich in filosofische vraagstukken en andere merkwaardige twistgesprekken, suspecte meningen en leringen van vreemde herkomst". Het is duidelijk, dat de langdurige basis-opleiding in de artes, waar de logica zo'n grote plaats innam, voor deze ontwikkeling aan de Parijse universiteit aansprakelijk kon worden gesteld. Bovendien was steeds een artist rector van de universiteit, en deze zou niet gauw tot leerstellige maatregelen overgaan op een terrein dat dat van de zuivere rede wilde zijn. Maar er is meer. Tussen 1317 en 1346 liggen precies de leeractiviteiten van Willem van Ockham. Van 1317 tot 1319 presenteerde hij in Oxford zijn Sententiën-commentaren. Maar al spoedig werd hij door de kanselier van de universiteit, John Lutterel, wegens ketterij aangeklaagd. In 1324 volgde een oproep om te Avignon te verschijnen, waar een theologencommissie de gewraakte stellingen zou onderzoeken. Tot een formele veroordeling kwam het niet, hoewel de commissie 51 van de 56 stellingen veroordelenswaard achtte (1326).<sup>12</sup>

---

als een echo van de veroordeling van 1277 duidt. – Ook Johan Pupper van Goch komt in zijn *De libertate religionis christianae*, geschreven na april 1473, op deze Parijse veroordelingen terug. Zie A.G.Weiler, 'Tussen Middeleeuwen en Nieuwe Tijd. Veranderingen in de Nederlanden: van scholastiek naar humanisme', *BMGN* 87 (1972) 23; zie in deze bundel 124-125.

10 H.Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II (Paris 1891) 200-201, nr. 741.

11 *Ibidem*, 587-590, nr. 1125.

12 A.Pelzer, 'Les 51 articles de Guillaume Occam, censurées en Avignon en 1326', *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922) 240-270. – J.Koch, 'Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozess', *Recherches de Théologie ancienne et*

Hoe de ockhamistische leer zijn verspreiding vond naar bijvoorbeeld de universiteit van Parijs is tot heden niet voldoende gedocumenteerd aangetoond. Toch is het maar luttele jaren na het proces te Avignon, dat reeds de Parijse artes-faculteit het zaak achtte aan de verbreiding van de leer van Ockham paal en perk te stellen. In het statuut van 25 september 1339 richtte zij zich tot alle *magistri* van de vier naties, waarin de heren er op gewezen werden dat zij gezworen hadden de verordening aangaande de boeken waarover men openbaar of privé college mocht geven, te onderhouden. Niet toegelaten leerstellingen als die van Willem van Ockham mochten derhalve niet verkondigd worden, of zelfs maar in colleges of disputen aangehaald. Overtreding van deze bepalingen zou de betrokkene op een jaar lang uitsluiting van de faculteit komen te staan. Tevens werden de studenten gewezen op de te handhaven orde bij de disputen, waarin ze niet zonder verkregen verlof zo maar op eigen gezag en met gebrek aan eerbied voor de *magistri* hun standpunten mochten verkondigen.<sup>13</sup>

Draagt dit statuut het opschrift: "quod doctrina Ockanica non dogmatizetur", een jaar later gaat de faculteit meer specifiek in op een zestal stellingen, waarvan gevreesd wordt dat daaruit niet alleen aangaande de filosofie, maar ook aangaande de uitleg van de H.Schrift onduidelijke dwalingen zouden volgen. Dit statuut draagt het opschrift: *De reprobatione quorundam errorum Ockanicorum*, en is gedateerd Parijs 29 december 1340. In een slotbepaling wordt nog eens het eerder gegeven verbod aangaande de leer van Willem van Ockham herhaald.<sup>14</sup>

Wie zijn nu de ockhamisten tegen wie dit statuut is gericht? Deze vraag is op nogal uiteenlopende wijze beantwoord. Het lag voor de hand de anonieme *quidam Ockanici* te identificeren met in latere jaren met name genoemde veroordeelde auteurs, bij wie het geluid van Ockham werd gehoord, en wel in radicaler formuleringen dan hij zelf had gebruikt. Zo gaf in 1344-1345 Jean de Mirecourt Sentiën-colleges in het cisterciënzer convict van St.-Bernardus te Parijs, waarin hij – in Ockhams voetspoor – de analytische bewijskracht van de godsbewijzen en de causaliteitsredeneringen had ontkend, zonder overigens te willen zeggen dat laatstgenoemde redeneringen geen ervarings-evidentie hadden. "Natuurlijke evidentie" was iets anders dan wetenschappelijke, dat is analytische evidentie. De zintuiglijke ervaring geeft ons, meende hij, een natuurlijke evidentie van het bestaan van de buitenwereld, maar alle redeneringen die op die ervaringsbasis worden opgebouwd, komen niet tot die graad van absolute zekerheid die aan analytische proposities toekomen, ook dus niet de godsbewijzen.<sup>15</sup>

Ondanks verklaringen dat hij slechts bedoelde de graden van zekerheid te analyseren die aan algemene, wetenschappelijke, ook theologische uitspraken toekomen, werden 41 stellingen door de kanselier van de universiteit van Parijs

*médiévale* 7 (1935) 353-380; 8 (1936) 79-93, 168-197. – C.K.Brampton, 'Personalities at the Process against Ockham at Avignon 1324-1326', *Franciscan Studies* 25 (1966) 4-25.

13 F.Copleston, *A History of Philosophy* III (Westminster 1959) 127-134.

14 *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 485-486, nr. 1023. Met Duitse vertaling uitgegeven door R.Paqué (zie noot 23), 306-309.

15 *Ibidem*, 505-507, nr. 1042. – Paqué, 8-13.

en de theologische faculteit in 1347 veroordeeld. Ook een andere Sententiën-lector, Nicolas d'Autrecourt, moest zich in dat jaar publiekelijk onderwerpen, en uitsluiting van het *corpus docens* van de universiteit accepteren. Ook deze had het *principium contradictionis* tot het enige en algemeen geldende beginsel verklaard van alle zekerheid. Ook onmiddellijke intuïtieve perceptie van zintuiglijke gegevens gaf onherleidbare zekerheid, maar causaliteitsredeneringen komen niet tot die hoogte, hoezeer wij ook geloven in noodzakelijke verbanden in de natuur. De logica kan ze niet ontdekken, en zelfs herhaalde ervaring van dergelijke connecties voegt niets toe aan de objectieve evidentie van deze connectie. Voor beide denkers is de contingentie van de ervaringsgegevens de onontkoombare oorzaak van het gebrek aan objectieve zekerheid in op die gegevens gebaseerde uitspraken. God is immers in staat als onmiddellijke oorzaak in elke oorzakenketen in te grijpen, zodat ook uit respect ten opzichte van Zijn almacht de bewijskracht van onze redeneringen niet overspannen moet worden.<sup>16</sup> Jean de Mirecourt en Nicolas d'Autrecourt konden dus eventueel de geïncrimineerde auteurs van de veroordelingen van 1340 zijn geweest.

Anderzijds voerde hernieuwde studie van de werken van Ockham sommige historici van de middeleeuwse wijsbegeerte als Ph.Boehner en E.Moody tot positieve herwaardering van het denken van de zo vaak verketterde minderbroeder.<sup>17</sup> In het kader van de door hen nagestreefde Ockham-rehabilitatie werd het genoemde statuut door Hochstetter,<sup>18</sup> Boehner<sup>19</sup> en Moody<sup>20</sup> geïnterpreteerd als niet tegen Ockham gericht. Integendeel, zijn mening zou met die van het statuut parallel lopen. Het statuut zou extreme "ockhamisten" op het oog hebben (Boehner), of zelfs een tegenstander van Ockham, Nicolas d'Autrecourt, bedoelen (Moody). Een aparte moeilijkheid was echter, dat – naar men meende – op het moment van de ondertekening Jean Buridan rector in Parijs was, zelf volgeling van de *via nominalium* en de *modernorum doctrina*, getuige bijvoorbeeld zijn leerling Marsilius van Ingen.<sup>21</sup> Hoe zou een nominalist aan de veroordeling van ockhamisten hebben meegewerkt?

Het leek zaak de veroordeling van "sommige ockhamisten" in 1340 in verband te brengen met de vóórgeschiedenis ervan. Voordat het in 1340 tot vage, en in 1347 tot expliciete veroordelingen kwam, is er natuurlijk al heel wat discussie aan de Parijse faculteiten van de artes en de theologie gevoerd. Voorzichtige maat-

16 Copleston, *o.c.*, 135-148.

17 Zie K.Pichl, 'Die Umwertung des Nominalismus, historisch betrachtet', *Franciskanische Studien* 52 (1970) 360-375.

18 E.von Hochstetter, 'Ockham-Forschung in Italien', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1 (1974) 559-578.

19 Ph.Boehner, 'Ockhams Theory of Supposition and the Notion of Truth', *Franciscan Studies* 6 (1946) 261-262, 275-278. Ook in *Collected Articles*, ed. F.M.Buytaert (New York 1958) 232-267.

20 E.A.Moody, 'Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. The Parisian Statutes of 1339 and 1340', *Franciscan Studies* 7 (1947) 113-146. – Zijn mening werd bestreden o.a. door E.Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* (Wiesbaden 1956) 6-7, en Anm. 25, zie 143.

21 Geciteerd door Paqué (zie noot 23) 22, noot 13.

regelen als die van 1339 poogden al het binnensluipen van nieuwe visies tegen te gaan. En men kan niet ontkennen, dat Willem van Ockham in deze als de hoofdschuldige werd beschouwd. Ook al waren zijn grondstellingen en uitgangspunten niet veroordeeld, toch leidde volgens sommigen de radicalisering van zijn stellingen bij zijn volgelingen tot onhoudbare uitspraken, die met het geloofsinzicht in strijd kwamen. Al was dan Willem van Ockham niet de rechtstreekse en enige bron van het nieuwe denken in de veertiende eeuw, hij was toch de radicale vernieuwer van de wetenschapsleer door zijn theorie over het object van het wetenschappelijk kennen en de werkelijkheidswaarde van het concept. De door hem voorgestelde analyse van de functie van de termen in alle wetenschappelijke uitspraken, gekoppeld aan een empiristische visie op de kennis van de werkelijkheid, had er toe geleid dat heel wat stellingen hun bewijskracht, ontleend aan abstracte en universalistische redeneringen, hadden verloren. Theïstische argumenten werd de geldigheid ontzegd. Het causaliteitsbeginsel als kernpunt van wetenschappelijk argumenteren, ook in de godsbewijzen, werd ontkracht als niet zijnde een analytische propositie met absolute geldigheid. Want alleen dit soort proposities was herleidbaar tot het *principium contradictionis*, waarin voor de ockhamisten alle zekerheid was grondvest.<sup>22</sup>

R.Paqué heeft in een recente studie<sup>23</sup> op grond van contemporaine bronnen en inhoudsanalyse van het statuut in verband met de leerstellingen van Ockham aangetoond, dat dit verbod wel degelijk tegen Ockham en ockhamistische tendensen was gericht.<sup>24</sup> De rol van Buridan wordt door Paqué ingenieus verklaard. Enerzijds plaatst hij op de voorgrond, hoezeer Buridan samen met Ockham als de vader en *Urheber* van het nieuwe werkelijkheidsbegrip van de *via moderna* moet gelden. Maar met gevoel voor de risico's van een al te harde vernieuwing van de leer, heeft Buridan zijn van de gebruikelijke opvattingen afwijkende gedachten verpakt in de formules van de logica zoals die bij Petrus Hispanus was vastgelegd in schoolboek-vorm. Zodoende werd hij de popularisator van de *via moderna*. Anderzijds schildert Paqué zijn rol bij de totstandkoming van het statuut als die van een diplomaat. Buridan heeft de discussie over dit statuut zolang kunnen rekken, dat de ondertekening ervan na afloop van zijn rectoraatsperiode zou vallen. Paqué maakt namelijk ten eerste duidelijk, dat Jeans ambtsperiode moet hebben gelopen van vermoedelijk 10 oktober tot 23 december 1340: de ondertekening geschiedde door Alanus de Villa Collis.<sup>25</sup> Maar vervolgens ook meent hij dat Buridan zich tenslotte tegen Ockham kon verklaren, omdat hij in zijn suppositie-leer en taal-opvatting al veel verder was dan deze. Zo konden en traditionele realisten en doorgefourneerde *moderni* als Buridan beiden dezelfde veroordeling tegen Ockham richten, hoewel Buridan vanuit een totaal ander gezichtspunt de

22 Copleston, o.c., 125-126.

23 R.Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan, und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie Bd. XIV) (Berlin 1970).

24 *Ibidem*, 259.

25 *Ibidem*, 70-71.

veroordeelde thesen las. Er is zo dus sprake van een diplomatieke prestatie, op basis van de eigen taalfilosofie.<sup>26</sup>

*Hochschulpolitisch* betekent Buridans dubbele positie, namelijk veroordeling van zijn geestelijke vader en verzwijgen van de beslissende strijdvragen aangaande de *suppositio personalis*, dat hij zijn eigen bestaan, dat van vele medestanders in de nieuwe leer, en tenslotte ook deze leer zelf voor de toekomst gered heeft.<sup>27</sup>

Paqué's interpretatie van de rol van Buridan is inderdaad ingenieus, maar niet strikt bewijsbaar. Hoofdzak voor de schets van de historische ontwikkeling is echter, dat door deze analyses weer meer inzicht geboden is in de leerstellige ontwikkelingen binnen het nominalisme, waardoor de omslag van de traditionele, realistische werkelijkheidsopvatting naar de nominalistische in het midden van de veertiende eeuw duidelijker naar voren treedt. Daarmede komen ook de inzet en de beginfase van de wegenstrijd scherper naar voren.

#### DE WETENSCHAPSTHEORETISCHE KERN VAN DE WEGENSTRIJD

Over de interpretatie van de wegenstrijd is al heel wat geschreven. De oudere inzichten heb ik weergegeven in mijn dissertatie.<sup>28</sup> Sinds het voortgezet onderzoek op het gebied van de middeleeuwse logica en haar rol binnen de middeleeuwse wetenschappen is er een veel meer gefundeerde visie mogelijk geworden, die echter nog niet in een nieuwe synthese naar voren is gebracht. De onderhavige studie heb ik ondernomen in het kader van voorstudies voor een dergelijke synthese.

Zoals gezegd zijn reeds vroeger formules beproefd om de wegenstrijd in eenvoudige tegenstellingen te vatten. Fr.Benary<sup>29</sup> betoogde bijvoorbeeld, dat het onderscheid tussen beide "wegen" van methodologische aard zou zijn. Hij baseerde zich daarbij op een tekst van Jean Gerson, die hier moge volgen:

"Hij die natuurlijke dingen op leerstellige wijze beschouwt, kan op twee als het ware tegengestelde wegen voortgaan, en aan de wetenschappen een ordening geven. De ene weg vertrekt van de kant van de kenbare dingen, a priori; de andere weg vertrekt van de kant van de kennende subjecten, a posteriori".<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, 86-89.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 89-91.

<sup>28</sup> A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum (†1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters* (Hilversum 1962) 56-63.

<sup>29</sup> Fr.Benary, *Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Teil III: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt* (Gotha 1919) 51.

<sup>30</sup> *Ibidem*, geciteerd uit het traktaat *De modis significandi*, uitgegeven in de *Opera omnia* van J.Gerson, ed. E.du Pin (1707) IV, 806. – Zie hierbij G.Ritter, *Studien zur Spätscholastik. II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Heidelberg 1922) (Fotomech. herdruk 1963).



Mijns inziens is het woord "methodologisch" niet zeer geschikt om het onderscheid der wegen aan te geven. "Methodologisch" heeft betrekking op de leer omtrent de methoden, dat wil zeggen de beschrijving, verklaring en waardebeoordeling van de methoden die worden gebruikt bij het wetenschappelijk onderzoek. "Methode" is de wijze waarop men te werk gaat om het kendoel te bereiken. Hier, in de tekst van Gerson, gaat het om het wetenschappelijk kennen van de natuurlijke dingen. Het gebruikelijke methodenonderscheid is daarbij enerzijds de deductieve methode, die hoofdzakelijk geldt voor de formele wetenschappen, logica en wiskunde; anderzijds de inductieve methode, die gebruikt wordt in de empirische wetenschappen, natuurkunde, biologie, sociologie. Men zou daaraan nog toe kunnen voegen de metafysische methode, ook wel geheten reductieve methode, die poogt, "uitgaande van de ervaring en steunend op inzichten-a-priori van het verstand, aan te geven wat de laatste noodzakelijke voorwaarden zijn waar onze ervaringswereld van afhangt".<sup>31</sup>

De methoden van kennis classificeren dus – samen met het materieel en formeel object – de wetenschappen. Ook Gerson spreekt van een ordening van de wetenschappen volgens de gevolgde kenwegen, maar zijn classificering gebruikt een ander criterium. Niet het onderscheid deductief-inductief-reductief is hier aan de orde, maar het onderscheid naar vertrekpunten van een analyse van het wetenschappelijk kennen: ofwel het op voorhand, voorafgaande aan het kennen, a priori gegevene in de dingen-wereld, ofwel het achteraf, na het voltooiën van het kennen, a posteriori verworven inzicht in de wereld van de kennende subjecten. Het vertrekpunt is ofwel de dingen-wereld, ofwel de gedachten-wereld, de wereld van het tastbare object of die van de gedachten-voorstellingen die in de taal bestaan. R.Paqué heeft in zijn bovengenoemd boek over het nominalisme dit onderscheid gelijkgesteld met dat tussen de natuurwetenschappen en geesteswetenschappen<sup>32</sup>, mijns inziens ten onrechte. Het gaat niet aan de natuurwetenschappen te stellen tegenover "de van de taal uitgaande geesteswetenschap". In dit sinds Dilthey gebruikelijke onderscheid tussen beide wetenschappen geldt veeleer het verschillende object van het kennen: de ervaringswereld zoals deze door de mens wordt aangetroffen tegenover de ervaringswereld zoals die door menselijk toedoen ontstaat in de voortbrengselen van de menselijke geest in geschiedenis en maatschappij.<sup>33</sup> Methodisch wordt het verschil beschreven als generaliserend tegenover individualiserend, met alle methodische wederzijdse penetratie die nodig is vanwege het elkaar doordringen van natuur en cultuur.

In de middeleeuwse wetenschapstheorie spelen in de veertiende eeuw andere problemen mee, en Gersons positie hangt daarmee samen. Het gaat hier om een onderscheid in het kennend staan tegenover de ervaringswereld, waarbij de kernvraag onmiddellijke consequenties heeft voor de wetenschaps-classificatie.

---

31 C.A.Schoonbrood, art. 'Methode' in: *Grote Winkler Prins Encyclopedie* 13 (1971) 119.

32 Paqué, *o.c.*, 66, 80; zie 50.

33 C.A.Schoonbrood, art. 'Geesteswetenschappen' in: *Grote Winkler Prins Encyclopedie* 8 (1968) 112-123.

Die vraag luidt, in de formulering die De Rijk<sup>34</sup> daar van gaf: "Welke is de status van het algemene begrip op grond waarvan wij afzonderlijke en op zichzelf staande individuen als gelijksoortig beschouwen?". Is die grond te vinden in de extra-mentale wereld, zelf werkelijk en algemeen bestaande (*universalia*, op zichzelf bestaande, of in de dingen), of zijn die universele realiteiten niet anders dan projecties van menselijke kenactiviteit, die op elkaar gelijkende zintuiglijk waarneembare objecten al kennend onder een algemene categorie pleegt te vatten? – Wetenschapstheoretisch is dat de vraag naar de werkelijkheidswaarde van theorievorming, die de zintuiglijke observaties met behulp van door de logica gestuurd inductief-generaliserend denken in een samenhangend verklarend systeem probeert te brengen. Ontdekt de wetenschapsman de orde in de werkelijkheid, of ordent hij slechts zijn eigen algemene termen? Is dat laatste het geval, dan zal met name de betrekking tussen de algemene term en het afzonderlijk geobserveerde ding bestudeerd moeten worden. Daar ligt dan de mogelijkheid tot een antwoord op de vragen naar de werkelijkheidswaarde van het wetenschappelijk taalgebruik en zijn algemene termen.

Deze materie staat in de kentheoretische discussie in de laat-scholastiek centraal. Al eerder is gewezen op het grote belang van deze vragen voor het onderscheid tussen filosofisch-theologische scholen in de late middeleeuwen, maar eigenlijk reikt de problematiek veel dieper. Het werkelijkheidskarakter van alle wetenschappelijk kennen staat ter discussie<sup>35</sup>, ook al is het debat begonnen over de mogelijkheid van een rationele theologie, over de vraag of de theologie een echt wetenschappelijk kenkarakter heeft, waar het zintuiglijk observeerbare vertrekpunt ontbreekt. Enkele voorbeelden uit deze discussies kunnen hier de draagwijdte van het probleem duidelijk maken.

In een dispuut van 1332 heeft Robert Holkot te Oxford zich gekeerd tegen Walter van Chatton, die in 1322/23 eveneens te Oxford Sententiën-colleges had gegeven.<sup>36</sup> In vele opzichten had deze zich een tegenstander van Willem van Ockham getoond, en Holkot heeft de verdediging op zich genomen. De zaak wordt grondig aangepakt in het eerste *dubium*: wat is het object van demonstratieve kennis, alleen het samenstel van keninhouden die in een bepaald verband met elkaar gebracht nieuw inzicht opleveren, of het ding in de werkelijkheid, dat door die samengestelde keninhoud wordt betekend? Heeft de demonstratieve wetenschappelijke redenering de conclusie van de bewijsvoering tot object, of de werkelijkheid die door die conclusie wordt betekend? Chatton hield het op het laatste. Holkot meende dat alle kennen zich uitsluitend in de kensfeer voltrok, zodat het kennen verder gebracht werd door een steeds andere combinatie van

34 L.M.de Rijk, art. 'Nominalisme' in: *Grote Winkler Prins Encyclopedie* 14 (1972) 246.

35 A.G.Weiler, 'Realisme, nominalisme, humanisme. De wegenstrijd in de laat-scholastiek en het humanistisch antwoord', *Vox Theologica* 39 (1969) 58-79; zie in deze bundel 200-216.

36 E.A.Moody, 'A quodlibetal question of Robert Holkot o.p. on the problem of the objects of knowledge and of belief', *Speculum* 39 (1964) 53-74. – G.Leff, 'Knowledge and its relation to the status of theology according to Ockham', *The Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969) 7-17.

enkelvoudige keninhouden, die zelf echter alleen in een zinsverband (propositie) betekenis hadden. Zo wordt het referentiekader van het wetenschappelijk kennen niet de werkelijkheid, maar een propositioneel complex. Zeker wordt er in de enkelvoudige kenact "gekend", maar daarmee is nog geen "waarheid" gegeven. Waarheid bestaat alleen in de kensfeer, niet in de realiteit. Vooruitgang in waarheidskennis ligt dan in voortschrijdende evidentie via een toenemend aantal evidente proposities. Die proposities zijn in zichzelf particulier, niet algemeen. Ze verwijzen niet naar een abstracte algemene entiteit, die toegerekend wordt aan een concreet verschijnsel. De concrete dingen die bestaan zijn voor alle mensen hetzelfde en daarom veroorzaken ze voor elkeen dezelfde enkelvoudige keninhoud, die een equivalente betekenis- of verwijzingsfunctie heeft aangaande hetzelfde concrete object. Zo is algemene kennis mogelijk, zonder voor elkeen gelijke, abstracte maar werkelijk bestaande universele begrippen aan te nemen. Door het gebruiken en combineren van deze enkelvoudige concepten komt het intellect tot begrip van de dingen in het kader van een propositie. Waarheid is een zaak van proposities. Dat was Ockhams standpunt, die alle wetenschap tot propositie-wetenschap herleid had.<sup>37</sup>

Deze discussie is een poging om een nominalistisch fundament te leggen voor strikt wetenschappelijk taalgebruik, onder handhaving van het algemene en noodzakelijke karakter van wetenschappelijke uitspraken in de demonstratieve wetenschappen. Het nominalistisch uitgangspunt: "er zijn slechts concrete, contingente, singuliere dingen", moest in overeenstemming gebracht kunnen worden met de eigen wetenschappelijke theorie-vorming, en omgekeerd. Over een wereld van tijdelijke, toevallige, enkelvoudige dingen moesten toch algemeen-geldige, noodzakelijke uitspraken mogelijk zijn, wilde men niet via een nominalistische wetenschapsleer terechtkomen in een politieke, maatschappelijke chaos. De weg tot de verzoening moest beide polen respecteren. Scott<sup>38</sup> heeft in dit verband als doelstellingen van het middeleeuwse kentheoretische nominalisme aangegeven: 1) het uitbannen van alle abstracte wezenheden, en het bevestigen van de concrete particuliere dingen als de enig echt bestaande realiteit. De kennis moet ondergeschikt gemaakt worden aan het concrete zijn, moet als secundair beschouwd worden ten opzichte van de realiteit. De objectiviteit van de kennis moet gegarandeerd worden door een onmiddellijk vatten van die realiteit in het intuïtief kennend ermee omgaan, en niet door de constructie van abstracte super-wezenheden, die de realiteit van buitenaf zouden regeren. 2) In deze concrete wereld moet de kennis gevestigd en bevestigd worden. Met name zal verduidelijkt moeten worden hoe het taalgebruik, ook in de wetenschap, waarin veel abstracte termen voorkomen, samenhangt met deze totaal concrete, particuliere wereld. Daarmede

37 G.Ockham, *In 4 Sententiarum* (Lyon 1495) I, 2, 4, M: "Sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive sit rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quia sole propositiones sciuntur". Geciteerd bij Moody, 54, noot 2. Het verdient aandacht, dat deze uitspraak in het proces te Avignon tot de verdachte stellingen behoorde.

38 T.K.Scott, 'John Buridan on the objects of demonstrative science', *Speculum* 40 (1965) 654-673.

treedt het tijdselement, de historiciteit in de waarheidsproblematiek binnen. Een zin (propositie), als taalkundige uitdrukking van een actueel complex van (geschreven of gedachte of gesproken) termen wordt niet gezien als een algemene, tijdloze verwijzing naar een extra-linguïstische realiteit, maar geplaatst in de tijd, verwijzend naar de concrete, veranderlijke realiteit hier en nu. Elke propositie, ook die welke met algemene termen opereert, kan worden teruggebracht tot een propositie met uitsluitend singuliere, aan de tijd gekoppelde termen. De waarheid van een propositie met algemene termen is geheel afhankelijk van de referentie van zijn termen naar particuliere dingen, bestaande op het particuliere moment dat de propositie wordt geuit.

Jean Buridan, in 1340 rector te Parijs, stemde dan ook niet in met de mening, dat het kenobject slechts zou zijn de in propositie-combinaties gevatte bewezen conclusies van een wetenschappelijke redenering. Hij insisterde op de doorzichtigheid van die proposities naar de concrete realiteit toe. De conclusies van demonstratieve wetenschap zijn noodzakelijk waar, telkens wanneer ze voorkomen; niet op grond van het bestaan van eeuwige essenties, niet omdat we de eeuwige oorzaken kennen die steeds hetzelfde effect voortbrengen, niet omdat er altijdblijvende universele begrippen zijn als uiteindelijk object van kennis, zelfs niet als ze gezien worden als abstracta uit een voortdurend bestaande realiteit. Het is hem ook niet genoeg om het hypothetisch karakter van alle wetenschappelijke formules te onderstrepen, ook al zien ze er categorisch uit. De termen ook in zo'n formule verwijzen in het verband van een propositie steeds naar concrete in de tijd bestaande dingen, en in een wetenschappelijke propositie geldt zo'n term juist buiten de tijdsdimensies om! Buridans oplossing zocht aansluiting bij een oud onderscheid bij de logici, dat bij Petrus Hispanus en ook verder in de dertiende eeuw te vinden was, maar dat door Ockham (en bijvoorbeeld ook door de realist Walter Burleigh) niet gehanteerd werd. Ook latere nominalisten als Albert van Saksen en Marsilius van Ingen maken er geen gebruik van. Het gaat om het onderscheid tussen *suppositio accidentalis* = het verwijzen van een term naar een concreet in de tijd bestaand individueel ding, en *suppositio naturalis* = het verwijzen van een term naar wat de wezenswerkelijkheid van het subject is buiten de tijd, naar zijn natuur, ongeacht heden, verleden, toekomst. Voor Buridan zijn dan alle wetenschappelijke uitspraken waarin de termen op de natuur van de dingen betrekking hebben, universeel waar.

Het lijkt een wat verwonderlijk slot van een uitvoerige discussie over het onderwerp, "Is al het kenbare eeuwig?". Langs een strak nominalistische redenering komt op het eind toch weer een realisme om de hoek kijken, dat niet met het vertrekpunt te rijmen schijnt. Scott heeft nu juist deze redenering gebruikt om te onderstrepen dat de terministische logica als analytisch hulpmiddel bij elk denken bruikbaar was. Deze terministische logica, die hier als basis-instrument wordt gehanteerd, is in zich ontologisch neutraal. Bij Buridan, constateert Scott dan ook, is de uitkomst van zijn redenering geheel in overeenstemming met de ockhamistische tendens van een samengaan van logisch nominalisme en metafysisch realisme.<sup>39</sup>

---

39 *Ibidem*, 670.



Wil men dat goed begrijpen, dan is analyse van de zogenaamde suppositie-leer in de laat-middeleeuwse logica onontbeerlijk.

#### DE SUPPOSITIE-LEER VAN PETRUS HISPANUS, OCKHAM EN BURIDAN

Het voornaamste onderdeel van deze terministische logica vormde de leer over de betekenis van de termen, meer nauwkeurig uitgedrukt over de betrekking tussen de termen in een zin en de werkelijkheid die ze betekenen, waarnaar ze verwijzen, waarvan ze op mentale wijze de plaats innemen. Buridans positie in het debat over kennis en betekenis werd al even aangeduid als gebaseerd op een eigen opvatting over de functiemogelijkheden van algemene termen in een zin. Het gaat niet simpelweg om een betekenis-leer; neen, er is meer aan de orde. *Significatio terminorum* is een vage aanduiding, die vanuit de logica-traktaten, met name van de zogenaamde terministische logica, maar moeilijk gevuld kan worden. *Significatio* kan één van de vier termen zijn die de logici onderscheiden: *significatio*, *suppositio*, *copulatio*, *appellatio*, terwijl toch ook *suppositio* en *copulatio* in functie van *significatio* kunnen worden gedefinieerd. Zo bijvoorbeeld Willem van Sherwood (1200/10-1266/71), die zijn vage definities dan al gauw aan de kant schuift, en de *significatio* totaal onbesproken laat.<sup>40</sup> Petrus Hispanus echter heeft in zijn *Summulae logicae* (ca. 1232)<sup>41</sup> het onderscheid tussen *significatio* en *suppositio* duidelijk onderstreept:

“Suppositie en betekenis verschillen echter hierin, dat de betekenis geschiedt door het inzetten van een stemklank (*vox*) tot het betekenen van de zaak, de suppositie echter door het aanvaarden van een term die reeds een zaak betekent voor iets anders, zoals wanneer gezegd wordt: “(de, een) mens loopt”, die term “mens” staat voor Socrates of Plato, en zo in andere gevallen. Derhalve gaat de betekenis aan de suppositie vooraf, en zijn ze niet hetzelfde, want betekenen is een functie van de stemklank, supponeren echter is een functie van een term, die reeds is samengesteld uit een stemklank en een betekenis.”<sup>42</sup>

40 Willem van Sherwood, *Introductiones in Logicam*; N. Kretzmann bezorgde hiervan een Engelse vertaling met inleiding en noten (Minneapolis 1966). Het hier bedoelde op 105 en de noten ter plaatse.

41 Editie van de *Summulae logicae* van Petrus Hispanus door I.M.Bochenski (Turijn 1947) naar het ms. Bibl. Vatic., Reg. Lat. 1205, daterend van de laatste decaden van de dertiende eeuw. Zie L.M.de Rijk, ‘On the genuine text of Peter of Spain’s *Summulae logicae*’, *Vivarium* 6 (1968) 2, noot 1. – Het zevende traktaat van de *Summulae*, zelf bestaande uit zeven traktaten (*tractatus suppositionum, relativorum, ampliationum, appellationum, restrictionum, distributionum, exponibilium*), en bekend als *logica modernorum, parva logica* of *tractatus de proprietatibus terminorum* werd voor praktisch gebruik uitgegeven door J.P.Mullaly, *The Summulae logicae of Peter of Spain* (Notre Dame 1945) met inleiding en Engelse vertaling. – Een nieuwe kritische editie van de *Summulae* is in voorbereiding bij L.M.de Rijk. Zie van deze ondertussen bovengenoemd artikel in *Vivarium* 6 (1968) 1-34; 69-101; 7 (1969) 8-61; 120-162; 8 (1970) 10-55. Zie in deze bundel, 210, noot 42.

42 Bochenski ed., 6.03, [57] – [58]. – De kritische tekst van De Rijk reeds in een citaat in zijn artikel ‘The development of Suppositio naturalis in Mediaeval Logic’, *Vivarium* 9 (1971) 73-74, met geringe afwijkingen t.o.v. de Bochenski-editie.



Uitgewerkt worden dan de suppositie-mogelijkheden in een stamboom van onderscheidingen. Hij gaat daarbij uit van twee grondprincipieën: de taal (gesproken woord), en het onderscheid tussen "algemeen" en "bijzonder". In de gesproken taal kan een substantieve term ofwel voor een bijzondere afgezonderde zaak supponeren (*suppositio discreta*), zoals een eigennaam (Sortes) of een bepaald zelfstandig naamwoord (*iste homo*), ofwel voor een algemeen begrip, waaronder veel bijzondere dingen vallen ("mens", "dier", etc.) (*suppositio communis*). Alle onderscheidingen zijn dan onderverdelingen van deze algemene suppositie. Merkwaardigerwijze is dan de laatste van de serie de *suppositio communis accidentalis personalis determinata*, kortweg *suppositio personalis* geheten, die waarin een algemene term ("mens") voor een bepaalde concrete, in de tijd localiseerbare mens supposeert, zoals in de zin *homo currit*. Zo is de algemene suppositie in een bepaald geval toch gereduceerd tot een term die op een concrete realiteit is betrokken, die tenslotte met een eigennaam zou kunnen worden aangeduid.

Het realistisch karakter van de suppositie-leer van Petrus Hispanus komt in de laatste traktaten van zijn *Summulae logicales* op verschillende plaatsen tot uiting. Om te beginnen kan men wijzen op de *res*-betrokkenheid van de *significatio*. De betekenis van een term is de representatie van een *res* door middel van een overeengekomen woord (*vox*). Alle *res* is echter ofwel universeel ofwel particulier, stelt Petrus. En derhalve luidt de conclusie: *dictiones* (*statements*), die niet iets universeels of iets particuliers betekenen, betekenen niets. Daarmede is duidelijk, dat voor Petrus Hispanus het begrip *significatio* zowel de connotatie van de universele natuur als de denotatie van het individu dat deel heeft aan deze natuur insluit, zoals De Rijk vaststelt.<sup>43</sup>

In de uitwerking van het suppositie-schema komt dan natuurlijk die realiteitsbetrokkenheid verder tot uiting. Suppositie is in het algemeen volgens Petrus Hispanus het nemen van een substantivische term die reeds een zaak (*res*) betekent, voor iets. Als nu een algemene term, die op zich genomen en van nature een betekenislading heeft welke op een universele of particuliere realiteit is betrokken, genomen wordt voor een in de tijd geplaatste werkelijkheid, dan is ook deze werkelijkheid ofwel universeel ofwel particulier. *Suppositio simplex* heet dan het nemen van die algemene term voor een universele *res* die zij aanduidt, zoals in *homo est species* de term *homo* supposeert voor de mens in het algemeen, *homo in communi*, maar niet voor iets wat daar concreet onder valt. *Suppositio personalis* is echter het nemen van diezelfde algemene term voor alles wat daar in concreto onder valt, zoals in *homo currit* de term *homo* supposeert voor Sortes, Plato etc. Het is duidelijk, dat de *res universalis* of de *res particularis* de suppositie-functie van de term bepaalt. Petrus spreekt uitdrukkelijk van *res universalis*. "*Suppositio simplex est acceptio termini communis pro re universali figurata per ipsum*";<sup>44</sup> het *res particularis* plaats ik daar dan tegenover terwille van de schematiek.

43 De Rijk, a.c. (zie noot 42), 73.

44 Ed. Bochenski, 6.05, [58].

De consequenties van dit realistisch denken komen ook tot uiting in het zeer korte traktaat *De appellationibus*, traktaat X van de *Summulae*. *Appellatio* is het nemen van een term voor een bestaande zaak (*res existens*). Daardoor onderscheidt *appellatio* zich van *significatio* en *suppositio*, die beide zowel op bestaande als op niet bestaande dingen betrekking kunnen hebben, "tam de re existente quam non existente". In de verdere onderverdeling van de *appellatio* worden dan de mogelijke appellatie-vormen van een algemene term beschouwd. Deze zijn tweevoudig, ofwel die van een algemene term voor de zaak zelf in het algemeen, "pro ipsa re in communi"<sup>45</sup>, – en dat is het geval bij de *suppositio simplex*, zoals wanneer gezegd wordt *homo est species*; in dat geval is de betekenis, de suppositie en de appellatie van die algemene term hetzelfde, want ze hebben alle drie betrekking op *homo in communi*. De elementen van deze redenering van Petrus Hispanus veronderstellen dat voor hem *homo in communi* een *res existens* is. – De andere mogelijke appellatie-vorm van een algemene term is dan die voor de concreet onder hem vallende zaken, *pro suis inferioribus*, en dat is het geval bij de *suppositio personalis*, zoals wanneer men zegt "homo currit".

Na deze analyse kan het duidelijk zijn, dat Ockhams nominalistische opvattingen niet te verzoenen zijn met een logica-schema dat het metafysisch realisme veronderstelt waarin concepten gelijk werden gesteld met *res existentes*. Vanuit zijn vooronderstellingen is Ockham wel gedwongen een veel belangrijker plaats in te ruimen voor de *suppositio personalis*. In zijn schema komt die op de eerste plaats te staan. Ockham redeneert aldus. Als een term voor iets supposeert, onderstelt (*sub-ponit*) hij iets dat met hem bedoeld is. Hij staat zelf voor iets dat met hem bedoeld wordt, *supponit pro aliquo*. Vandaar zijn omschrijving "suppositio, id est pro aliis positio"; suppositie, dat is het staan voor iets anders".<sup>46</sup> In de context van een propositie (zin) zijn er nu drie mogelijkheden voor dat "iets" waarvoor dezelfde algemene term kan staan. Ockham geeft deze voorbeelden.

<i>homo est vox bisyllaba</i>	– <i>homo</i> (mens) is een woord van twee lettergrepen
<i>homo est conceptus communis</i>	– "mens" is een algemeen begrip
<i>homo est animal</i>	– (de) mens is een levend wezen

In elke zin staat het woord *homo* (mens) voor iets anders; dat staan-voor wordt duidelijk in de context van de hele zin. De eerste vorm noemt Ockham *suppositio materialis*, de tweede *suppositio simplex*, de derde *suppositio personalis*. Deze laatste heeft de exclusieve voorrang boven de twee andere. Alleen in de *suppositio personalis* staat de term voor wat hij eigenlijk betekent, en niet voor zichzelf. In het normale taalgebruik is de persoonlijke suppositie de gewone functionele betrekking tussen term en onderstelde realiteit. Men bedenke daarbij, dat voor

<sup>45</sup> *Ibidem*, 10.03, [102].

<sup>46</sup> Paqué, o.c., 38, op basis van Ockham's *Summa Logicae* (Oxford 1675), met gebruikmaking van de nieuwe maar nog onvolledige editie door Ph. Boehner (New York 1957).

Ockham alleen de buiten het bewustzijn bestaande particuliere dingen realiteit bezitten. De algemene term, die voor een concrete realiteit supposeert, heeft zelf de status van *terminus conceptus* met een karakter van algemene bruikbaarheid. Deze algemene bruikbaarheid berust op de waargenomen gelijkenis van gelijksoortige dingen, waardoor in het intellect een voorstelling ontstaat, welke als teken natuurlijkerwijze iets betekent waarvoor het kan supponeren. Waarin dan die overeenstemmende gelijkenis gegrondvest is, wordt niet duidelijk gemaakt. Daar zal dan het debat in latere perioden over gevoerd worden, en onder andere een albertistische oplossing door Johannes de Nova Domo<sup>47</sup> worden gesuggereerd, naast de al bestaande realistische opvattingen. De werkelijkheidsgrondslag van het teken wordt echter door Ockham niet binnen de logica besproken. Wel is duidelijk, dat in de persoonlijke suppositie van een algemene term de band met de dingen-werkelijkheid weer wordt opgevat, maar als het ware in een terugkeer vanuit de conceptuele werkelijkheid, die het primaat heeft in het kenproces.

In deze samenhang gaan Petrus Hispanus en Ockham ook wat betreft de *suppositio simplex* andere wegen. Voor de eersgenoemde is dat het nemen van een algemene term voor een universele zaak, *res universalis*, zonder logische kwantiteits-aanduiding, terwijl voor Ockham deze enkelvoudige suppositie de functionele betrekking is van een algemene term tot een daaraan beantwoordende voorstelling in het bewustzijn, tot een begrip zonder existentie-betrekking.<sup>48</sup> Paqué wijst erop, dat Michalsky van oordeel was, dat de hele zogenaamde wegenstrijd berustte op dit verschil in opvatting aangaande de *suppositio simplex*.<sup>49</sup> Deze opinie geeft dan echter toch slechts de halve waarheid. Voor zover bij de wegenstrijd de suppositie-leer in het geding is, speelt zowel de opvatting over de *suppositio personalis* als over de *suppositio simplex* mee. Men kan het zo voorstellen, dat de traditionele logica, ook die van Petrus Hispanus, in het voetspoor van een metafysisch realisme, de nadruk legt op de *suppositio simplex*, terwijl voor Ockham en de hem volgende *moderni* de *suppositio personalis* centraal staat. Vertaald betekent dat, dat de één de existentie-betrokkenheid van de universele begrippen in hun universaliteit op de voorgrond plaatst, terwijl de ander de band van deze universele concepten met de particuliere existentie benadrukt.

Wat is dan tenslotte de positie van Jean Buridan geworden?<sup>50</sup> Bij hem komt de aanduiding *suppositio simplex* niet meer voor, en blijft de *suppositio personalis* als enige betekenende, zaak-betrokken suppositie over. De *suppositio materialis* is het staan van een woord voor zich zelf of voor het onmiddellijk betekende, namelijk het concept, de bewustzijnsinhoud. Met deze grote tweedeling is het verdeelschema van de suppositie-mogelijkheden principieel gegeven. Aan de ene

47 In zijn *Tractatus de universalibus* (zie noot 9), 122-123, alsmede in zijn Commentaar op de *Metaphysica* van Aristoteles, ed. cit. 153-154.

48 E.W. Platzeck, 'Randbemerkungen zur via antiqua und via moderna im Spätmittelalter', *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 6 (1967) 41.

49 Paqué, o.c., 62, verwijzend naar K. Michalsky, 'Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du 14e siècle', *Bulletin de l'académie polon. des sc. et des lettr., Classe d'hist. et de philos.* 25 (1927) 116.

50 Ik geef hier de interpretatie weer van Paqué, o.c., 63-69 en 81-84.

zijde is de taal, het woordgebruik onmiddellijk gerelateerd aan de bewustzijns-inhoud, de voorstellingen in de geest, en zijn bijvoorbeeld categorieën als geslacht (*genus*) en soort (*species*) slechts mentale termen; aan de andere kant staat de *suppositio personalis* garant voor het contact met de concrete enkelvoudige realiteit. De taal is in zich, in zijn onmiddellijke functie, teken-taal van de mentale werkelijkheid. De concrete werkelijkheid wordt slechts via die concepten getroffen, als ze, gebruikt in een zin, een persoonlijk supponerende term-functie hebben. Bijna heel de terminologie van Petrus Hispanus' suppositie-schema neemt Buridan over, maar de inhoud ervan, het uitgangspunt en de existentie-betrokkenheid zijn van wezen veranderd. Voor Petrus was alle suppositie (afgezien van de *suppositio discreta* van de eigennamen) *suppositio communis* = van algemene aard, waaronder dan het wel of niet in de tijd bestaan, in het laatste geval het wel of niet op een persoonlijk bestaand individu betrokken-zijn, als verdere indeling werd ingeschoven. Bij Buridan is die betrokkenheid op de singuliere concrete existentie naar de bovenste plaats geschoven, en daaronder komt dan de verdere indeling, met dezelfde woordkeuze als Petrus Hispanus, maar met een andere lading vanwege de andere positie van de hoofdterm. Bij Petrus is het wel of niet betrokken zijn op de in de tijd bestaande dingen als het ware een toevoegsel aan het algemene verwijfs-karakter van de term, bij Buridan is die betrokkenheid uitgangspunt voor alle denkbare woordfuncties in een zin, met uitzondering van de materiële suppositie die we boven aangaven, en waarin de *suppositio simplex* is opgeslokt. In de suppositie-leer gaan de beide scholen uiteen. De betrekkingen tussen woord en werkelijkheid worden door beide anders begrepen. Dit verschil doordringt vervolgens het gehele wetenschapsbedrijf aan de universiteiten en vormt ook verschillende mensen.

#### INTERJECTIE. PSYCHOLOGISCHE EN SOCIOLOGISCHE HERKOMST EN GEVOLGEN VAN VERSCHILLEN IN WERKELIJKHEIDSOPVATTINGEN

Me dunkt dat hier een schitterend terrein bloot ligt voor de zogenaamde psychologische geschiedenis. De vraag dringt zich immers op wat deze verschuivingen in de leer aangaande de verhouding tussen taaltekens en werkelijkheid voor verschuivingen in het psychologisch beleven van die werkelijkheid met zich mee hebben gebracht. Wat betekent het voor het beleven van de werkelijkheid als universele, alles bepalende essenties, of die nu in God, in ideeën, of in geconcipieerde algemene bestaanswortels worden gelegd, moeten wijken voor een rechtstreeks contact met de singuliere dingen, die het bewustzijn hoogstens enige algemene speelruimte toelaten tot het combineren van overeenkomsten en gelijkenissen die de dingen ons tonen? Wat is het psychologisch equivalent van deze theorieën, met name voorzover zich dat manifesteert in een anders omgaan met de werkelijkheid, in een nieuw verworven vrijheid tot zelf combineren in de praktijk van het leven van de concrete eigenschappen van concrete dingen? Het zou mogelijk moeten zijn – en misschien is het dat ook wel – om een model van psychologisch handelen, ook collectief handelen, te ontwerpen dat beantwoordt aan de realisti-

sche, en één dat beantwoordt aan de nominalistische visie op de betrekking tussen begrip, taal en werkelijkheid.

Er bestaan slechts enkele studies die althans een beginnende poging hebben gewaagd om een integraal verband tussen de nieuwe leer en de tijdgeest te beschrijven. Ik heb ze in een dissertatie-stelling gesignaleerd.<sup>51</sup> De jongste uitleg van dit relatie-besef trof ik aan in het *Grote Winkler Prins*-artikel 'Nominalisme' van L.M.de Rijk. Ik citeer: "Realisme en nominalisme (conceptualisme) staan zelf als kennistheoretische houdingen op hun beurt weer duidelijk in verband met een meer algemene levenshouding, met name in sociaal-politieke vragen. In deze vragen kiest de nominalist meer uitdrukkelijk voor de waarde van het individu en zijn vrijheden".<sup>52</sup> Het zou de moeite waard zijn om van de hand van De Rijk dat "duidelijk" verband eens uitgewerkt te zien. Het zou licht kunnen werpen op historische vragen als de verhouding tussen nominalisme en humanisme, nominalisme en reformatie, nominalisme en moderne devotie, om maar enige begrippenparen te noemen waar al heel wat over gespeculeerd is. Dat dit vraagstuk ook met psychologie te maken heeft, duidt De Rijk aan als hij schrijft: "Ten grondslag aan het probleem nominalisme-realisme liggen 's mensen hang naar een "vaste grond" en zijn daaruit voortvloeiende neiging zijn concrete denken te hypostaseren en het zo, door het uit te tillen boven de alledaagsheid, een groter gewicht te verlenen: hij meent te kunnen (en moeten) weten wat *de mens, het dier, de liefde* enz. is. Hij meent die zekerheden dan te vinden in algemene entiteiten, die aan zijn algemene begrippen ten grondslag (zouden) liggen". Gezien zijn literatuuropgave heeft De Rijk ook bij kennis-sociologische auteurs als Honigsheim, Conze en Paulus inspiratie gevonden voor deze regels over de psychologische en sociologische achtergronden en oorsprongen van het nominalisme. Maar er zou veel meer detail-onderzoek nodig zijn om, boven de in deze studies en in dit artikel gegeven suggesties van verbanden uit, te komen tot een wetenschappelijk "bewijs" van de bedoelde samenhangen.

#### DE VIJFTIENDE-EEUWSE STATUTEN EN HET LOGICA-ONDERWIJS

Ik zei dat in de suppositie-leer beide scholen uiteengingen. Dit is echter geenszins het enige punt dat hen onderscheidt. Op het vlak van de leer somt een document van de universiteit van Ingolstadt (gesticht in 1472 naar het voorbeeld van Wenen) in totaal 45 punten op, waarin realisten en *moderni* van elkaar verschillen,

51 J.Paulus, 'Sur les origines du nominalisme', *Revue de philosophie* 37 (1937) 313-330; E.Conze, 'Social origins of Nominalism', *The Marxist Quarterly* 1 (1937) 115-124. – Zie verder V.O.Trachtenberg, 'William of Ockham and the Prehistory of English Materialism', *Philosophy and Phenomenological Research* 6 (1945/46) 212-224; P.Honigsheim, 'Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie' in: M.Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber* II (München 1923) 173-217.

52 A.c. (noot 34), 246.



lopend van de beginselen van de logica tot in de theologie.<sup>53</sup> Ook aangaande de onderwijsmethode is in de beide kampen verschil te constateren. De statuten van Keulen en Heidelberg bijvoorbeeld zijn daar zeer duidelijk over. Toch is de suppositie-leer zo'n kernpunt van het logica-onderwijs in de basis-faculteit van de artes, dat het verantwoord is ons even te concentreren op de vraag, welke vrijheid de universitaire statuten geven aan het "moderne" nominalisme, in samenhang uiteraard met de "moderne" terministische logica. Daarbij zou dan noodzakelijk ook dat logica-onderwijs zelf geanalyseerd moeten worden, om de samenhang tussen statuten en leerbedrijf inzichtelijk te maken. Iets daarvan wordt gegeven in de studie van H.Leeuwenberg over Lambertus van 's-Heerenberg.<sup>54</sup> Deze materie verdient echter bredere uitwerking.

We beginnen het onderzoek in Parijs. Ockhams leer, en meer nog Buridans invloed, hebben te Parijs het realisme uit de alleenheerschappij verdrongen. Moest ten tijde van het anti-nominalistenstatuut de "ockhamistische" leer nog in geheim, nachtelijke bijeenkomsten worden bestudeerd, al spoedig is in de Engelse natie het verbod van "ockhamistische samenzweringen" ingetrokken.<sup>55</sup> Toch vinden we in de statuten van 1366<sup>56</sup> daarover niets terug. De vernieuwingen in de logica, de moderne terministische logica hebben nog geen erkende plaats gekregen. De leerboeken zijn de traditionele boeken van de aristotelische logica, de *ars vetus* en *nova*. Alleen de grammatica-boeken worden vervangen. Donatus en Priscianus maken plaats voor Alexander de Villedieu en Everhard van Béthune.

De statuten van de artes-faculteit weerspiegelen echter evenmin iets van de wisselende overheersing van het nominalisme of het realisme in Parijs. Het tijdschema<sup>57</sup> van de schoolhegemonie is summier als volgt. Rond 1405 keert het realisme er weer voor enige tijd terug, mede in het kielzog van de dominicanen, die na hun verbanning uit de stad wegens hun tegenstand tegen het leerstuk van Maria's onbevleete ontvangenis (1387) in 1403 weer konden terugkeren, als Frankrijk zich weer schaart onder de obediëntie van Pedro de Luna, Benedictus XIII. Vanaf 1407 zijn er dan ook de albertisten zich als nieuwe school binnen het

53 Besproken en uitgegeven door Fr.Ehrle (zie noot 57).

54 H.L.Ph.Leeuwenberg, 'Lambert van 's-Heerenberg (de Monte Domini) (†1499), een nederlandse geleerde aan de universiteit van Keulen', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 85 (1972) 325-349.

55 Paqué, o.c., 25, wijst op het denunciatie-voorschrift t.a.v. geheime ockhamistische samenkomsten, uitgevaardigd door de Engelse natie op 10 oktober 1314 (H.Denifle, A.Chatelain, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis* I (Paris 1894) kol. 52); dit gebod werd ingetrokken, blijkens een aantekening van de uitgevers: *In Margine Statutum. Totum postea deletum est*.

56 *Chartularium Universitatis Parisiensis* III, 13-148, nr. 1319. Zie J.A.Weisheipl, 'The place of the liberal arts in the university curriculum during the XIVth and XVth centuries' in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal 1967 (Paris/Montréal 1969) 211.

57 Zie voor deze gegevens Fr.Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegenstreites* (Franzisk. Studien Beiheft 9) (Münster 1925) 114-138, en het overzicht van N.Greitemann, 'Via antiqua en moderna op de universiteiten van Engeland, Frankrijk en Deutschland', *Studia Catholica* 6 (1929/30) 149-163, 7 (1930/31) 29-40.

realisme gaan manifesteren, een derde variatie naast thomisme en scotisme binnen in het kamp van de *via antiqua*. Johannes de Nova Domo<sup>58</sup> (de Maisonneuve? Nieuwenhuyzen?) is er de grote voorman, die zich volop in de wegenstrijd gooit. De nominalisten trekken zich nu geheel terug. Pierre d'Ailly is in 1407 en 1408 aan de curie van Benedictus XIII, Jean Gerson in Beieren en Zuid-Frankrijk werkzaam. Zij zullen zich op het concilie van Konstanz teweer stellen tegen het ultra-realisme van Wyclif en Hus, maar toch heeft men ook kunnen vaststellen, dat Gerson dan zelf al niet meer volbloed nominalist kan heten.<sup>59</sup> Van 1407 tot 1437 is het realisme er overheersend geweest. Dan – als de Engelsen uit Parijs verdwenen zijn – keren de nominalisten terug, die weerom in 1474 zich tegen hun tegenstanders moeten verweren, en zich beroepen op de kroon. Tevergeefs, want van 1474 tot 1482 zijn ze opnieuw uit de hoofdstad verbannen. Staat deze korte maar hevige botsing in verband met de Leuvense strijd over de *futura contingentia*, waarin weerom de propositie-logica centraal had gestaan, maar in de persoon van Petrus van den Beken het onderspit had moeten delven tegen de theologie, in casu Hendrik van Zomerer?<sup>60</sup> Tussendoor is de universiteit nog onder de curatele van het Parijse parlement geweest (1446), en voorwerp van vruchteloze hervormingspogingen, geleid door de kardinaal d'Estouteville (1452).<sup>61</sup> De nieuwe statuten van dat jaar zijn een bekrachtiging van die van 1366, maar toch zijn er enkele vernieuwingen te constateren. Nu pas wordt er voorgeschreven dat in het baccalaureaatsexamen de *parva logicalia* examenstof zullen zijn. De vernieuwingen in het onderwijs dringen maar traag in de statuten door.

Met de verspreiding van de Parijse magistri naar elders, onder andere vanwege het Westers Schisma, gaat de nominalistische leer mee, een nieuw en vrijer werkterrein tegemoet. Praag, Krakau, Wenen, Heidelberg, Keulen zijn de nieuwe centra die op nominalistische basis hun *artes*-onderwijs inrichten. De eerste namen voor Wenen bijvoorbeeld tonen de nexus met Parijs. Albert van Saksen, sterk door Ockham, Buridan en Nicolas Oresme beïnvloed, was de eerste Weense rector (1365/66), en had een beslissend aandeel in de stichting van de universiteit.<sup>62</sup> Ook de Weense magistri Hendrik Heinbuche van Langenstein en Hendrik van Oyta (beiden gestorven in 1397) waren uit Parijs afkomstig<sup>63</sup>, en uit Buridans school. Toch komt in de statuten van 1389 Buridans logica niet als verplicht studieboek voor de *baccalariandi* voor.

---

58 A.G.Weiler, *a.c.* (zie noot 9).

59 W.Dress, *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter* (Glütersloh 1931). – A.Combes, *La théologie mystique de Gerson II* (Rome 1964) 239 en 550.

60 A.G.Weiler, *a.c.* (zie noot 9) 19-22. Zie in deze bundel 120-125.

61 *Chart. Univ. Par. IV*, 713-734, nr. 2690. – J.A.Weisheipl, *a.c.*, 212.

62 A.Lhotsky, *Die Wiener Artistenfakultät, 1365-1497* (Wien 1965). – Lhotsky wijst er overigens op (57) dat Hendrik van Langenstein niet rechtstreeks uit Parijs naar Wenen kwam, maar een omweg maakte via de cisterciënzers in Eberbach (Rheingau), waar zijn kritiek milder werd onder invloed van de bernardijnse mystiek. In Wenen maakte hij via de dominicanen aldaar kennis met de leer van St.-Thomas.

63 A.Lang, *Heinrich Toting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik* (Münster 1937) 159.

De ontwikkelingen in Keulen en Heidelberg, beide vanuit Parijs gesticht, heb ik elders beschreven. Deze behoeven derhalve hier niet uitvoerig herhaald te worden. De belangrijkste data zijn voor Keulen<sup>64</sup> de volgende. De Keulse universiteit telde bij het begin van haar stichting in de jaren 1388-89 21 magistri; 12 daarvan kwamen uit Parijs, 7 andere uit het nominalistische Heidelberg. In 1389 zijn er reeds 32 magistri van de Parijse universiteit ingeschreven. Ook van de eerste rector, Gerard Kiicpot uit Kalkar, mag men aannemen dat hij een nominalist was, gezien de inhoud van zijn openingsrede. Het nominalisme is dus sterk vertegenwoordigd. Maar de statuten van 1398 tonen toch ook openheid voor de oudere richting. De *Summulae logicales* van Petrus Hispanus werden, evenals die van Buridan, gedoceerd gedurende drie maanden; de aristotelische logica kwam in haar geheel aan bod; maar ook de *parva logicalia*, de moderne logica over de eigenschappen van de termen, moest men voor de baccalaureaatsgraad gehoord hebben.

Ondanks deze pogingen tot coëxistentie schijnt het nominalisme in Keulen overheersend geweest te zijn, totdat men ook aan de nederrijnse hogeschool de invloed van de klimaatsveranderingen gaat voelen, die in Parijs sinds 1407 waren opgetreden. In oktober 1414 verzette de vergadering van de Keulse artes-faculteit zich tegen nieuwkomers uit Parijs, die wilden proberen de oude, eertijds verachte, verworpen en afgeschafte wijze om de boeken van Aristoteles uiteen te zetten, weer in te voeren. De faculteit stelde vast, dat daardoor grote tweespalt ontstaan was zowel onder de magistri als onder de baccalaurei en overige studenten (*scolares*) van de Keulse universiteit, maar ook elders, tweespalt die tot uiting kwam in de colleges, de disputen en de universitaire toespraken. Dit protocol van de Keulse artes-faculteitsvergadering is het vroegst gedateerde document, dat tot nu toe uit officiële universiteitspapieren met betrekking tot de wegenstrijd bekend is. Het stuk zelf verwijst naar een soortgelijke situatie aan andere universiteiten. Daarvan zijn echter geen akten-gegevens beschikbaar. Wel is het vanuit college- en dispuutsteksten duidelijk, dat de tegenstellingen die in het midden van de veertiende eeuw de Parijse verhoudingen beheersten, ook na de besproken veroordelingen zijn blijven voortbestaan, waarbij zich dan tevens het albertisme van Johannes de Nova Domo heeft gevoegd in het tweede decennium van de vijftiende eeuw. Vooral de disputen over de realistische of nominalistische grondslag van de algemene taalwetenschap (*grammatica speculativa*) hadden in de veertiende, begin vijftiende eeuw steeds scherper de scheiding in scholen helpen voorbereiden.<sup>65</sup> Maar helaas vinden we juist over deze aangelegenheid weinig of niets in de universitaire statuten terug. Buiten het opnoemen van de voorgeschreven boeken en oefeningen (*sophismata*), worden er geen specificaties gegeven betreffende de aard van het grammatica-onderwijs, al mogen we aannemen dat de

64 Voor Keulen zie A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum*, II. Kap. 'Das scholastische Milieu in Köln und der Wegenstreit', 56-83; voor Heidelberg zie in deze bundel 217-238.

65 Zie A.G.Weiler, a.c. (zie noot 9). Over de *Modi significandi* zie ook het artikel van J.IJsewijn, 'Alexander Hegius Inectiva in Modos significandi. Text, Introduction and Notes', *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971) 299-318.

*modi significandi*, pro en contra, wel overal aan de orde kwamen. In Keulen besloot de faculteit in elk geval die oude wijze van college geven, van leerstellige instructie, en van uiteenzetten van de boeken van Aristoteles niet toe te laten. In het stuk komt tweemaal deze term voor: "modus exponendi libros Aristotelis"; hij staat tegenover "onze wijze van uiteenzetten van de boeken, namelijk door middel van het determineren van vragen", waar elk faculteitslid zich uiteindelijk toe moest bepalen. Deze verschillende wijzen van uiteenzetten van de werken van Aristoteles, al dan niet door het determineren van vragen, staan dan ook nog tegenover de inhoudelijke verschillen in de leer. Het voorschrift aangaande de uiteenzettingswijze sluit niet uit, zegt de faculteit, dat de magistri *tales opiniones*, d.w.z. leerstellige meningen uit de oude school naar voren zouden brengen, maar ze mogen daar niet bij blijven stilstaan, en moeten steeds tot de determinatie van de opgeworpen vragen komen. Als ze in de boeken van Aristoteles stellingen vinden, die ze als *falsitates*, onjuiste leerstellingen, niet willen voordragen, dan wil de faculteit die kwesties graag nader onderzoeken.

Nog op een ander punt vraagt de faculteit dat de nieuwkomers zich zouden conformeren aan het gebruik in de faculteit, namelijk t.a.v. de daar gebruikelijke manier van spreken aangaande de betekenis van de termen (*terminorum significatio*). Het bevreemdt, dat hier niet staat *suppositio*, waardoor men onmiddellijk in de schema's van de suppositie-leer, zoals die bij Petrus Hispanus of Jean Buridan te vinden zijn, de maatstaf voor het onderwijs zou kunnen aantreffen. Wel maakt de faculteit duidelijk, dat ook de traktaten van de "moderne logica", te weten die welke over de eigenschappen van de termen handelen, door de magistri van de oude richting gedoceerd moeten worden. – Hoe deze bepalingen te rijmen zijn met de aanvankelijke gelijkberechtiging van Petrus Hispanus en Jean Buridan, is alleen goed te begrijpen, als men bedenkt dat de traktaten over de eigenschappen van de termen latere toevoegingen zijn aan de aristotelische logica. De faculteit bedoelt dus te zeggen, dat wat betreft de aristotelische logica men zowel Petrus Hispanus als Jean Buridan kan volgen, maar in elk geval óók de moderne terministische traktaten te doceren had (in nominalistische geest?).

In 1425 blijken echter de realisten de overhand gekregen te hebben. Als de Duitse keurvorsten invoering van het "gemakkelijkere nominalisme" bepleiten, en met name naar Marsilius van Ingen en Jean Buridan verwijzen, verdedigen de professoren zich tegen deze inbreuk op de leervrijheid, beroepen zich op de statutaire gelijkheid, maar wensen het toch zoveel mogelijk bij de oude leer van Thomas en Albertus Magnus te houden. Men heeft wel verondersteld, dat deze nominalistische bedreiging uit Heidelberg afkomstig was. Het is dan ook geen toeval, dat een aantal jaren later vanuit Keulen in Heidelberg de *via antiqua* wordt ingevoerd.

In Heidelberg<sup>66</sup> was oorspronkelijk de band met het nominalisme gelegd door de eerste rector, Marsilius van Ingen (in de Betuwe). Deze invloedrijke leerling

---

66 G.Ritter, *Die Geschichte der Universität Heidelberg, Bd. I. Das Mittelalter (1386-1508)* (Heidelberg 1936).



van Buridan heeft echter toch niet gedaan weten te krijgen, dat de statuten van de universiteit (1386)<sup>67</sup> Buridans logica aan de studenten voorschreven. De *Summulae* van Petrus Hispanus worden steeds weer genoemd, in samenhang natuurlijk met de terministische logica-traktaten. Deze *Summulae* mochten aanvankelijk gedoceerd worden door jonge magistri, die nog geen twee jaar het licentiaat verworven hadden, een bepaling die in 1434 werd ingetrokken. Studenten moesten bij hun toelating tot het baccalaureaatsexamen zweren, dat ze deze *Summulae* geheel (*complete*) gehoord hadden, naast de aristotelische logica-boeken. Voor het licentiaatsexamen moesten ze de terministische logica hebben gehoord. Men kan de onderlinge verhouding van deze onderwijs-onderdelen aflezen aan de honoraria die daaraan krachtens faculteitsbesluit waren verbonden. De *Summulae* werden gehonoreerd met 3 oude groten, de traktaten over de *suppositio*, *ampliatio* en *appellatio* tesamen met 2 oude groten, de *consequentiae* en de *insolubilia* elk met twee, en de *obligatoria* met 1 1/2 groot. Het doceren van deze onderdelen van de terministische logica leverde dus 7 1/2 groot op, aanzienlijk meer dan het onderwijs in de rest van de *Summulae* van Petrus Hispanus. Ter vergelijking, de aristotelische logica leverde in zijn geheel 12 1/2 groot op. Eveneens ter vergelijking, in Keulen staat voor de *parva logicalia* niets vastgesteld, wel echter dat het doceren van de *Summulae* van Petrus Hispanus of Buridan gedurende drie maanden 5 witjes opleverde, de aristotelische logica echter gedurende 11 1/2 maand gedoceerd een honorarium verschafte van 22 witjes.<sup>68</sup> De aandacht die in Heidelberg aan de terministische logica werd gegeven was dus aanzienlijk groter dan in Keulen het geval was.

Noch de onderwijshervormingen van 1444, noch de invoering van de *via antiqua* in 1452 brachten hierin enige verandering. Wel blijkt uit de statuten en hervormingsbepalingen, dat de faculteit met kracht wenste vast te houden aan de onderwijsmethoden (*cum quaestionibus et dubiis*) van de *via modernorum*, zoals die sinds Marsilius gebruikelijk was geweest.<sup>69</sup>

De universiteit van Leuven werd naar Keuls model opgericht. De eerste statuten schrijven de studie van Petrus Hispanus en de terministische toevoegingen over de supposities c.a. voor. De statuten van 1429 herhalen dat nog eens, maar tevens was al in 1427 bij meerderheidsbesluit vastgesteld dat geen enkele magister onderwijs mocht geven, tenzij hij zou zweren nooit de leer van Buridan, Marsilius, Ockham of hun volgelingen te onderwijzen.<sup>70</sup> In 1480 blijkt dat dat toch

67 *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, ed. Winkelmann (Heidelberg 1886) 33-42.

68 F.J. Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätere Gelehrten-Schulen dieser Stadt, Bd. I. Die alte Universität Köln* (Keulen 1855) Anlagen 71.

69 A.G. Weiler, 'Nederlanders in Keulen en Heidelberg rond magister Herwich Gijsbertszoon van Amsterdam (1440-1481)' in: *Postillen over Kerk en maatschappij in de 15e en 16e eeuw, aangeboden aan R.R. Post* (Utrecht 1964) 257-283; het geciteerde op 263. Zie in deze bundel 217-238, m.n. 221.

70 De Statuten zijn uitgegeven door E. Reussens, in *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire* 3e série nr. 9 (1886); het bedoelde op 154 en 167. – De maatregel van 2 juni 1427 tegen het nominalisme bij J. Molanus, *Historiae Lovaniensium Libri XIV, I*, ed. P.F.X. de Ram (Brussel 1861) 582.



wel gebeurt, en de faculteit straft de betrokkenen met een uitsluiting voor drie jaar. In 1497 beschuldigde Antonius van Poortvliet een drietal magistri, namelijk Nikolaas van Egmond, Herco van Schagen en Johannes van Enghien, ervan, tegen de statuten in toch de methoden en de leer van de *nominales* te doceren, maar de heren beriepen zich op onwetendheid en beloofden beterschap.<sup>71</sup> In samenhang met theologische kwesties wordt de artes-faculteit ook door de theologische faculteit zoveel mogelijk binnen de oude weg gehouden. De strijd over de *futura contingentia*, de strijd tegen het wyclifisme, raakt ook het basis-onderwijs, en de universiteit stelde in 1447 een aantal stellingen op, die deels aan het Parijse nominalisten-statuut van 1340 herinnerden, deels aan de veroordelingen van 1277, deels aan de te Konstanz veroordeelde opinies van Wyclif. Uitdrukkelijk worden zelfs de commentaren van Wyclif en Ockham op de tekst van Aristoteles ontoelaatbaar genoemd. Bij de uitleg van de tekst van Aristoteles moeten de docenten in de artes veeleer gebruik maken van Averroës (voorzover deze niet met het geloof in strijd is), van Albertus de Grote, Thomas van Aquino en Aegidius van Rome. In 1512 voegde de deken van St.Pieter, de latere paus Hadrianus VI, toe: "en opdat er geen verschil van mening zij onder de leden van de faculteit welke doctoren men voor goedgekeurd kon houden wat betreft de uitleg van de tekst van Aristoteles, mogen, buiten bovengenoemden, alle andere oude (*antiqui*) en beroemde auteurs door de faculteit als aanvaard beschouwd worden, namelijk Alexander van Hales, Bonaventura, Honorius van Autun, Johannes Duns Scotus, Durandus van St.-Pourçain, Hendrik van Gent, Petrus de la Palu en dezulken".<sup>72</sup>

Deze inspiratie verwierf de goedkeuring van de faculteit op 28 mei 1512. Daarmede zijn we in de zestiende eeuw beland. Het humanisme laat zijn invloed gelden. Duidelijk komt dat naar voren in de opeenvolgende statuten van de universiteit van Tübingen, in 1476 gesticht naar het voorbeeld van Bazel. De scheiding van de wegen was er statutair goed geregeld, de examens konden alternerend in beide wegen worden afgelegd, men mocht elkaars convict niet betreden etc. In elke weg waren er vijf professoren, hier *conventores* geheten, waarvan er een zich met het logica-onderwijs moest bezighouden. De faculteit van de artes tekende echter al in 1508 bij zijn taakomschrijving aan: "resecando et amittendo inutilia"<sup>73</sup>, wat al eerder in de statuten van 1488 gepreciseerd was. Zij moeten "onvruchtbare stof overslaan om langer te kunnen stilstaan bij nuttiger materie. Zij moeten kinderachtige zaken in de logica van Aristoteles overslaan, en die verwijzen naar de lessen over *Peri Hermeneias* (die tesamen met de *parva logicalia* werd gedoceerd), maar daarentegen moeilijker zaken in de *Peri Hermeneias* naar de logicalessen overbrengen".<sup>74</sup> Het enthousiasme voor de logica schijnt wat bekoeld. Het logica-onderwijs wordt gegeven in werkgroep-vorm. De faculteit maakte namelijk onderscheid in "exercicia cum lectione" en "exercicia

---

71 Molanus, *o.c.*, 582.

72 Molanus, *o.c.*, 583-586.

73 R.Roth, *Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550* (Tübingen 1877) 379.

74 *Ibidem*, 380.

absque lectione", en onder deze laatste categorie, "oefeningen zonder hoorcollege", vallen de *Summulae logicales* van Petrus Hispanus, inclusief de *parva logicalia*.<sup>75</sup>

De verordening van koning Ferdinand van 1525 probeerde de universiteit aan te passen aan de nieuwe omstandigheden en interessen. Ten eerste wordt het onderscheid der wegen opgeheven. Bij de toegelaten Latijnse commentatoren op de werken van Aristoteles staan o.a. genoemd Albertus Magnus en Thomas, Scotus en Aegidius Romanus, maar evenzeer nu ook Ockham. Maar ook worden openingen gemaakt naar het humanisme. De vertalingen van Jacques Lefèvre d'Etaples van werken van Aristoteles moeten aan het onderwijs ten grondslag worden gelegd. Bij het basis-onderricht in de logica, zoals dat in de convicten geschiedt, kan de tekst van Petrus Hispanus worden vervangen door die van Lefèvre d'Etaples, van Rudolfus Agricola of van George van Trebizond.<sup>76</sup> De nieuwe tijd staat voor de deur. Niet alleen nieuwe teksten, maar ook een nieuwe aanpak van de logica gaat voor de toekomst belangrijke veranderingen brengen.

Zoals gezegd zou nu eigenlijk een analyse moeten volgen van de inhoud van het vijftiende-eeuwse leerbedrijf. Het tot heden beschikbare materiaal is echter nog veel te dispaaraat om werkelijk inzicht te hebben in het continue onderwijsbedrijf van ook maar één enkele universiteit in de vijftiende eeuw. Er is nog veel bronnen-onderzoek nodig om tot verantwoorde beeldvorming te kunnen komen. Zullen de huidige wetten en statuten voor de universitaire hervormingen gereglementeerde tijd vrij laten voor een dergelijk onderzoek? De vooruitzichten zijn weinig gunstig.

---

75 *Ibidem*, 335. Statuten van 1477-1488.

76 *Ibidem*, 147-148. – Zie voorts T. Heath, 'Logical Grammar, Grammatical Logic, and Humanism in Three German Universities', *Studies in the Renaissance* 18 (1971) 9-64. – Voor de werken van J. Lefèvre d'Etaples en G. Trapezontius zie A. Renaudet, *Préforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)* (Paris 1953) LI-LV, nrs. 343, 350, 350<sup>2</sup>, 350<sup>4</sup>, 355, 362.

## 11. REALISME, NOMINALISME, HUMANISME. DE WEGENSTRIJD IN DE LAATSCHOLASTIEK EN HET HUMANISTISCH ANTWOORD\*

Tot de geestelijke problematiek van de veertiende en vijftiende eeuw behoort in zeer wezenlijk opzicht de zogenaamde "wegenstrijd", de strijd tussen wat destijds heetten de "via antiqua" en de "via moderna". Veel werkelijk begrip voor de inzet van die twist is in gangbare generaliserende historische schetsen niet te vinden, enerzijds omdat een omvattende studie over dit onderwerp, geschreven door een historicus die kennis heeft van filosofie- en theologiegeschiedenis, ontbreekt, anderzijds ook omdat de banvloeken die humanisten over de laat-scholastiek hebben uitgekregen nog steeds als geprefabriceerd oordeel in de waardeschatting meespelen. Nog herhaalt men te gemakkelijk, dat het muggenzifterijen, haarklove-rijen en abstruse spitsvondigheden waren, waarmee de denkers en de schoolgeleerden zich aan de vooravond van humanisme en reformatie bezighielden.

Toch is het nauwelijk denkbaar dat met zoveel hartstocht voor zo futiele zaken in een zo ingrijpend tijdsbestek zou zijn gevochten. De veertiende en vijftiende eeuw zijn een periode van intense doctrinaire heroriëntering na het deficit van de scholastieke synthese van weten en geloven, die zo gevoelig had geleden onder de kerkelijke veroordelingen van 1277. En alle schoolvorming die ná 1277 te constateren is, gaat terug op een eigen antwoord op die levenskwestie van de verhouding van profane, wereldlijke, rationeel doorgrondbare werkelijkheid en om niet gegeven openbaringsgeloof. Bij herhaling zullen de *articuli Parisienses* in de argumentatie tussen de scholen worden aangevoerd. In zijn laatste grootse boek over *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*<sup>1</sup> veronderstelt R.R.Post zelfs, dat tijdens de bekende controverse tussen de aanhangers van de beide wegen die in Parijs in 1471 leidde tot een verbod van de *via moderna*, de 219 door bisschop Etienne Tempier veroordeelde stellingen opnieuw werden gepubliceerd, daar de nominalisten een onderstrepen van de veroordeling van Thomas Aquinas' thesen heel goed te pas kwam.<sup>2</sup> Johan Pupper van Goch citeert de thesen in zijn beschrijving van het dispuut tussen de Leuvense professor Hendrik van Zomeren en Peter van den Beeken.<sup>3</sup> Anti-thomist is hij in het

---

\* Eerder verschenen in: *Vox Theologica* 39 (1969) 58-79.

1 's-Gravenhage 1968.

2 *O.c.*, 474. Zie overigens in deze bundel 124.

3 *Ibidem*, 473. Post noemt hier niet de studie en tekstuitgave van L.Baudry, *La querelle des futurs contingents, Louvain 1465-1475* (Paris 1950), die ook in zijn Nijmeegse afscheidsrede *De via antiqua en de via moderna bij vijftiende-eeuwse Nederlandse theologen* (Nijmegen 1964), bij de bespreking van de positie van Johan Pupper van Goch ongenoemd bleef. Post's

verwerpen van de heidense filosofie als een gezaghebbende factor in de beoefening van de theologie, en van ganser harte voegt hij zich aan de zijde van de nominalist Van Zomerem.<sup>4</sup> Hoe Johan Pupper die thesen kende, uit inzicht in de originele stukken, zoals O.Clemen<sup>5</sup> veronderstelde, of uit een nieuwe publicatie, is voorlopig nog duister. Interessant is echter dat ook de Albertist Johannes de Nova Domo, die fel de nominalisten bestreed in zijn Parijse docentenjaren (?1400-1415?) de *articuli Parisienses* tegen zijn tegenstanders in het veld bracht, zoals ik via een recent ontdekt Weens handschrift heb kunnen vaststellen.<sup>6</sup> Bij hem is het het misbruik van de logica dat centraal staat, en de nominalistische taalconceptie.<sup>7</sup> We komen daar nog op terug. De doctrinaire betekenis van deze Parijse veroordeling in de loop van de veertiende en vijftiende eeuw moet nog nader bestudeerd worden, maar ik ben ervan overtuigd dat de daar besliste vraagstukken de centrale inzet zijn gebleven van het denken der na-dagen.

Ook andere karakteristieke trekken van de periode moeten even – naast deze doctrinaire kwesties – worden aangeduid om te zien hoe vol gewicht het is wat zich dan roert. Het is een tijd van sociale heroriëntering, nu de burger de hem toekomende plaats in het openbare leven probeert in te nemen, en aan de landsheerlijke en koninklijke regeringsmacht alsmede aan het adelsmonopolie het nodige tegenwicht tracht te geven vanuit de nieuwe economische macht, het geld. Affectieve heroriëntering is zeker mede aan de orde, waar mysticisme en kerkelijk positivisme, observantisme en godsdienstige dweperijen, doodsangst en gewetensnood het psychisch evenwicht aantasten, dat met de ineenstorting van de rationele wereld van de hoogscholastiek ook zelf wankel geworden was. Als het sociaal-politiek-religieuze legitimatie-systeem van een samenhangende cultuurperiode grondig wordt aangetast, beroert dit ook het gemoed, de afgestemdheid van de mens op zijn eigen wereld. In de wereld van het burgerlijk dynamisme moet de nieuwe legitimatie eerst nog gevonden worden, en men kan met zekere gerustheid zeggen, dat die door de

---

mening omtrent de identiteit van Johan Pupper verdient nadere toetsing. Zie *The Modern Devotion*, 472 en de aldaar bij noot 1 geciteerde literatuur.

4 · O.c., 483. Zie in deze bundel 124.

5 *Leipziger Studien* 2, Bd., 3. Heft (1896) 29. Geciteerd door Post, o.c., 474.

6 Over Johannes de Nova Domo en zijn traktaat *De universali* zie mijn studie en tekstuitgave 'Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux', *Vivarium* 6 (1968) 108-154. In zijn tweedelige studie *Geschiede des Albertismus* (Rome 1933 en 1935) had G.Meersseman o.a. de relatie besproken tussen Johannes en zijn leerling Heymeric van de Velde (a Campo); in een latere studie 'Eine Schrift des Kölner Universitätsprofessors Heymericus de Campo oder des Pariser Professors Johannes de Nova Domo', *Jahrbuch des Kölner Geschichtsvereins* 18 (1936) 144-168 schreef hij een door M.Grabmann gesignaleerde tekst over de universalia-kwestie in een Breslau's handschrift (Univ. Bibl. cod. IV Q 19) toe aan Heymeric. De ontdekking van een nog onbekend Weens handschrift, dat dezelfde tekst bevatte en deze eveneens op naam plaatste van Johannes de Nova Domo, deed mij besluiten de attributie opnieuw te onderzoeken, waarbij ik tot de conclusie kwam dat Heymeric's *Tractatus problematicus* (circa 1423), handelende over de controverse tussen *antiqui* en *moderni*, en tussen de *antiqui* onderling, m.n. thomisten en albertisten, voor het eerste gedeelte plagiaat is van de tekst van Johannes. Literatuuropgaven omtrent deze en aanverwante kwesties in het bovengeciteerde artikel in *Vivarium*.

7 "...nominales, velantes et obnubilantes per illam meretriculam loquacem et cecam (sc. loycam) omnium aliarum theoreticarum principia sic, quia in nulla alia scientia aliud sapiunt quam sophisticalem garritum".. Ed.cit., *Vivarium* 6 (1968) 142-143.

humanisten en de idealen van de klassieke oudheid wordt verschaft.<sup>8</sup> Voordat echter die praktische formule de nieuwe identiteit van de mens voor en in zichzelf uitlijnt, zal het theoretische denken van de laatscholastiek proberen een rationele reflex van de werkelijkheid en werkelijkheidsbeleving te ontwerpen, die de gebroken eenheid van de middeleeuwen als zodanig op een zijnsformule brengt.

We kunnen er in deze studie niet aan denken de structuur van het geestesleven van de middeleeuwen te schetsen, maar het was toch nodig even met deze zeer weinige en zeer grote woorden het algemene *geistesgeschichtliche* kader te ontwerpen waarin de strijd tussen de aanhangers van de oude wijze van theologiseren en filosoferen – d.i. op enigerlei wijze in continuïteit met de synthese van de dertiende eeuw – en de aanhangers van een nieuwe “eigentijdse” theologie en filosofie – die de veroordeling van de synthese tot principieel uitgangspunt neemt – in zijn juiste dimensies wordt gezien. Als dit de inzet van de strijd is, lijkt het niet juist om de debatten als vervalverschijnselen, als bewijzen voor de verlamming van de denkkraft, als de mislukkingen van een op de spits gedreven criticisme te schilderen. Ook al werd de strijd zeer vaak niet op “wetenschappelijk niveau” gevoerd, ook al concentreerden de disputen zich veelvuldig op bijzaken, men kan er toch niet langs toe te geven dat de ineenstorting van de wetenschappelijke legitimatie – opgeroepen door vele oorzaken in het verschuivingsproces van de sociaal-economische en politieke structuren – een koortsachtig zoeken heeft gestimuleerd naar een nieuwe geldige bovenbouw of naar een herstel van het verbroken vertrouwen in het oude systeem. Kort gezegd: in het nominalisme en het realisme, deze twee elkaar heftig bestrijdende denksystemen, staan twee wereldbeschouwingen tegenover elkaar. Zij leveren beide een interpretatie en legitimatie van de werkelijkheid, en zoeken daarmee aan het menselijk leven richting te geven, niet slechts aangaande zijn verhouding tot de kerk en de politieke gemeenschap, niet slechts aangaande zijn gedragingen in profane of geopenbaarde moraliteit, maar uiteindelijk aangaande zijn verhouding tot de waarheid zelf. Want hoe dan ook, elke middeleeuwer, ook die van de slotfase, gelooft aan de alomvattende, ene, enkelvoudige waarheid, vanwaar uit en waarnaartoe alles bestaat. Alleen de wijze waarop deze verhouding verwoord wordt verschilt, vanuit een principieel verschil in visie op de kenbaarheid van die waarheid.

Dat de kentheoretische problematiek centraal stond in de wegenstrijd werd ook in oudere publicaties reeds onderkend. De omvangrijkste materiaalverzamelingen zijn die welke door Franz Ehrle<sup>9</sup> en Gerhard Ritter<sup>10</sup> bijeengebracht zijn. Ritters

8 Zie A.G.Weiler, 'Humanisme en scholastiek: de vernieuwing van het christelijk denken in de Renaissance', *Concilium* 3/7 (1967) 29-44; zie in deze bundel 75-87. Toegevoegd kunnen worden: S.Dresden, *Humanistische wijsheidsidealen* (Med. K. Akad. Wet. afd. Letterk. N.R. 7) (Amsterdam 1966); idem, *Het humanistische denken, Italië-Frankrijk 1450-1600* (Amsterdam 1967) en C.J.de Vogel, *Het humanisme en zijn historische achtergrond* (Assen 1968).

9 Fr.Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexander V. Ein Beitrag zur Scheidung Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegenstreites* (Franzisk. Studien, Beiheft 9) (Münster 1925).



studie werd nog in 1963 ongewijzigd herdrukt. Op grond van bronnenonderzoek, zowel van universitaire statuten, vergaderingsverslagen en oorkonden, als van leerstellige bronnen, heeft Ritter geconcludeerd, dat in eerste instantie de kenleer, en heel bijzonder het *universalia*-vraagstuk, door de betrokkenen zelf als de belangrijkste factor van onderscheid tussen de oude en de nieuwe weg werd beschouwd.<sup>11</sup> Een verschillend standpunt ten aanzien van dit vraagstuk voerde tot een verschillend antwoord óók bij de discussie over ander theologische en filosofische vraagstukken. Maar, waar nu eigenlijk de wortel van de strijd ligt, heeft ook Ritter niet duidelijk gemaakt. Waarom houdt de scholastieke wereld zich zo intens met deze vraagstukken bezig, juist in deze periode?

Als we deze vraag willen beantwoorden, moeten we eerst teruggrijpen op het begin van de tegenstellingen, zoals die zich in de veertiende eeuw presenteren. – Het is in deze studie onmogelijk de *universalia*-strijd in de gehele middeleeuwse periode te volgen: helaas moeten we zelfs constateren, dat hierover geen samen-vattende moderne studie bestaat.<sup>12</sup> – We starten in de veertiende eeuw, maar we komen niet verder als we bij uiterlijkheden blijven staan. Veelal worden als eerste documenten waaruit de tegenstellingen blijken de pauselijke uitspraken van het begin van de eeuw aangewezen, die waarschuwen voor het behandelen van “holle vraagstukken van sofistieke aard”.<sup>13</sup> Deze documenten zijn eigenlijk onbruikbaar, omdat met dit soort aanduidingen eigenlijk ook al een duiding van die vraagstukken gegeven wordt. Het document komt van een zijde die vanuit het oude denken het nieuwe niet kan accepteren, en er de wezenlijke betekenis niet van ziet.<sup>14</sup> Natuurlijk is er uiterlijk onderscheid te constateren tussen de scholastiek van de dertiende en de veertiende eeuw. Ehrle beschreef die op de volgende wijze: “Daar (in de dertiende eeuw) de heldere, rustige, zakelijke formulering van de vragen, die zonder oorzakelijke nevenbedoelingen in de kern van de te behandelen materie poogt door te dringen; hier (in de veertiende eeuw, bij de nominalisten) iets gezochts, toegespitsts, aanstellerigs, een opeenhoping van moeilijk te begrijpen uitdrukkingen, een afwijken van de gebruikelijke terminologie zonder noodzaak”. Karakteristiek voor de nominalistische periode acht hij “het overwoeren van tot ongezonde spitsvondigheden gedreven filosofische verwerking van

10 G.Ritter, *Studien zur Spätscholastik I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland* (Heidelberg 1921) II. *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Sitz.ber. Heidelb. Ak. Wiss. 4. und 7. Abh.) (Heidelberg 1922).

11 In een promotiereed zegt de Heidelbergse vicekanselier Stephan Hoest (1468-1469); “Hec unica de universalibus sententia viam hanc (sc. modernam) ab antiqua discriminat, ceteris in quibus dissident inde profluentibus”. Zie Ritter, II, 69-70.

12 J.P.Schobinger, *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites* (Sammlung Schweizer Dissertationen, Philos. Reihe 2) (Winterthur 1958) biedt een aardige start, maar is verre van uitputtend. – Een goede algemene, niet in eerste instantie historische oriëntering geeft F.Zabeh, *Universals. A new look at an old problem* ('s-Gravenhage 1966).

13 Brief van paus Johannes XXII aan de universiteit van Parijs d.d. 8 mei 1317, in *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris 1891; fotomech. herdruk 1964) II, p. 200, nr. 741. Scherper herhaald door Clemens VI, 20 mei 1346, *ibidem* fli, p. 587, nr. 1125. – Zie Ehrle, o.c., 115.

14 De denkrichting van de *antiqui* wordt als *sanus* gekarakteriseerd door Clemens VI.

de theologische leerstof".<sup>15</sup> Klinken in deze formules nogal wat negatieve waarde-oordelen mee, meer positief waardeert Ehrle in het veertiende-eeuwse nominalisme "het naar voren halen van het louter begrippelijke tegenover de te grote gezagscultus, de uitschakeling van al het formalistische en figuurlijke, de eis van de meest gestrengte logische nuchterheid en eenvoud, beklemtoning van het empirisme tegenover de overdreven systematisering, van het individuele boven het universele".<sup>16</sup> Er zijn andere citaten te geven waaruit de waardering van historici van naam aangaande dit verschil van denkwijze valt af te lezen. Meestal valt de beoordeling negatief uit.

Men heeft echter met de constatering van deze (deels uiterlijke) verschillen nog niets bereikt in het doorgronden van het verschil in de vraagstelling als zodanig, in het ontsluiten van de fundamentele houding ten opzichte van werkelijkheid en waarheid. Er is een tekst bij Willem van Ockham, die ons het nominalistische grondinzicht zeer duidelijk onthult. In zijn Sententiëncommentaar heet het dat alle wetenschap, of zij nu *realis* of *rationalis* is, is terug te brengen op een wetenschap van proposities: "sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive sit rationalis, est tantum de propositionibus, tamquam de illis que sciuntur, quia sole propositiones sciuntur".<sup>17</sup> Volgens de mening van Elie,<sup>18</sup> geciteerd door E. Moody in een voortreffelijk inzichtrijk artikel,<sup>19</sup> eindigt hier de oude strijd van *reales* en *nominales* uit de tijd van Roscellinus, de tijd van de "ketteren der dialectiek", zoals Anselmus hen noemde die meenden dat de universele substanties slechts "flatus vocis" waren.<sup>20</sup> Bij Ockham breekt de tijd van de *moderni* in nieuwe zin aan.

Ockham meende dat zijn tijdgenoten Aristoteles' opvatting over de *universalia* (die hij in hun afwijken van Aristoteles ook wel *moderni* noemt, het woord heeft verschillende *supposita*!) niet begrepen hadden. Hij wilde terugkeren naar Aristoteles. Naar zijn mening had de Stagieriet in zijn predicamenten-leer niet over de dingen gesproken, maar over de wijze waarop de dingen door woorden worden betekend, en dus ook over de *intentiones*, de concepten van de dingen in de kennende ziel.<sup>21</sup> Welnu, de betekenis der dingen, en bijgevolg kennis ervan heeft

15 Ehrle, *o.c.*, 9 en 25.

16 *Ibidem*, 110.

17 *In 4. Sent.* (ed. Lyon 1495), I, 2, 4 M.

18 H. Elie, *Le complexe significable* (Paris 1937).

19 E. A. Moody, 'A quodlibetal question of Robert Holcot o.p. on the problem of the objects of knowledge and belief', *Speculum* 39 (1964) 53-74.

20 *Epistola de incarnatione verbi*, *Opera Omnia*, ed. F. Schmitt (Rome 1940) 21-22: "illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias..."

21 Volgens Ockham (in dezen Boëthius volgend) heeft Aristoteles met zijn boek over de *Categoriae* deze bedoeling: "Principalis intentio est de vocibus res significantibus determinare". Desondanks spreekt Aristoteles ook reeds over de dingen: "multas propositiones ponit et accipit in quibus termini non pro vocibus sed pro rebus supponunt...res etenim et rerum significatio est unita. Sed principalior erit illa disputatio que de sermonibus est... Et ignorantia intentionis Aristotelis in hoc libro facit multis modernos errare, credentes multa hic dicta pro rebus, que tamen pro solis vocibus et proportionabiliter pro intentionibus seu conceptibus in anima vult intelligi". *Expositio Aurea, Prooemium in librum Praedicamentorum Aristotelis* (reprint Gregg.

de mens slechts in de zin (propositie), waarin woorden (*termini*) dingen betekenen. Volgens een vijftiende-eeuws universitair dispuut, gehouden te Keulen<sup>22</sup> ging de strijd tussen de verschillende scholen om de vraag, wat nu als eerste gekend werd: het ding (*res*), het begrip (c.q. *terminus*) of de zin (*propositio*). Bij de moderne logici die Ockham volgen, is de thesis: "scibile propinquum est conclusio (propositio), scibile remotum est terminus conclusionis (vel propositionis), scibile remotissimum est res significata per terminum". Bij de *antiqui* verloopt de kenreeks omgekeerd, meent de disputans.<sup>23</sup>

Is deze onderscheiding nu slechts een formele fasering in het kenprocédé zonder werkelijkheidsbetekenis, of is hier inderdaad ten diepste het verschil aangegeven? Het zal nodig zijn daartoe nog wat nader op Ockhams positie in te gaan. In zijn logica<sup>24</sup> onderscheidt hij drie soorten *termini*: mentale, vocale en geschreven *termini*. Alleen de *terminus mentalis*, die ook *cogitatio*, *conceptus*, *intentio animi* of *similitudo rei intellectae* wordt genoemd, is een *signum naturale*, dat niet naar willekeur wordt vastgesteld. De uitgesproken klank van het woord of het geschreven teken zijn wél naar believen (*ad placitum*) vastgesteld. Ockham zegt nu, dat alléén deze mentale termen, en niet de extramentale dingen de ingrediënten zijn van een zin (oordeel), waarin de mens eerst kennis verwerft.<sup>25</sup> De dingen zijn immers in zich concreet, individueel, particulier. Zij worden weliswaar in de zo geheten eerste *intentio* intuïtief gegrepen, maar die eerste intentie is geen teken, en kan daarom ook geen werkelijke, dat wil zeggen reflexieve kennis van het dingen geven. Kennis is een procédé van de tweede intentie, van de reflexieve akt, die zich buigt over de eerste intentie.<sup>26</sup> Derhalve, de *nominales* be-denken niet de dingmatige realiteit van de dingen, maar de

---

press 1964), 37 r a. Zie E. Moody, *The Logic of William of Ockham* (New York 1935, herdr. 1965) 125, noot 1; Zabeh, o.c., 17.

22 In handschrift overgeleverd in een Münchener codex, Clm. 500 fol. 1-258: *Disputatae Coloniae circa quaestiones veteris artis*. Onuitgegeven. De tekst legt een verband met een "magister Amsterdam", die mogelijk geïdentificeerd moet worden als Herwich van Amsterdam. Over deze figuur zie A.G. Weiler, 'Nederlanders in Keulen en Heidelberg rond magister Herwich Gijsbertsz. van Amsterdam (1440-1481)' in: *Postillen over kerk en maatschappij in de veertiende en vijftiende eeuw* (Nijmegen 1964) 257-283; zie in deze bundel 217-238.

23 Deze kwesties staan in rechtstreeks verband met dispuuten zoals die in de veertiende eeuw werden gevoerd n.a.v. stellingen van Ockham en Buridan, volgens wie de *res extramentales* in elk geval *subiectum remotissimum* van de wetenschap zouden zijn. In zijn dispuut van 1331 wijst Holkot deze mening af, evenzeer als die van Gregorius van Rimini, die stelde dat er propositionele entiteiten van extramentale en extralinguïstische aard zouden zijn (*complexe significabile*), welke door de proposities betekend worden, en die de objecten zijn van kennis en wetenschap. Bij Holkot zijn de laatste sporen van "objectieve eeuwige waarheden" geëlimineerd. Moody, o.c., 74. Zie voor de taaltheoretische context van deze problematiek J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theologie des MA's, Bd. XLII, Heft 2) (Münster 1967) 184-185.

24 Ik ga uit van de editie van Ockham's *Tractatus Minor* door Eg. Buytaert, in *Franciscan Studies* 25 (1964) 55-100.

25 "Nullum autem argumentum (et) nulla propositio ex rebus extra animam, quae non sunt signa ad placitum instituta, tamquam ex partibus suis componuntur", *ed. cit.*, 56.

26 "prima intentio...qua intelligitur res, non est signum;...secunda intentio (ook geheten operatio secunda intellectus), qua intelligitur intentio rei, quae non est signum...", *ed. cit.*, 57.

conceptuele realiteit van de gelijkenis dezer dingen in de kennende ziel, zoals deze conceptuele realiteit gekend wordt in het termmatig functioneren in de zin, de argumentatie. Anders gezegd, zij zijn niet geïnteresseerd in de ontologische structuur van de dingen volgens hun soort (*genus*) of algemene aard (*natura universalis*) maar zij houden zich bezig met de semantisch-grammaticale vragen binnen het kenprocédé. Daartegenover poneren de *antiqui*: "Nos imus ad res, de terminis non curamus",<sup>27</sup> een uitspraak die pas in deze context zijn volledige betekenis krijgt. Bij hen is dan ook volgens de Keulse disputans de *res* het *scibile propinquum* van de kenakt, en de zin (*conclusio*) het laatst gekende.

Toch kan men zeggen dat dit er allemaal zeer onschuldig en technisch uitziet. Het zijn "slechts" kentheoretische problemen. Echter, een tweede vraagstuk hangt met deze – lijnrecht aan elkaar geopponeerde – verschillende standpunten samen. Dat is de zeer wezenlijke vraag, die de kern van het scholastieke bedrijf raakt zoals zich dat op realistische basis had georganiseerd: hoe is vanuit ockhamistisch standpunt dan nog wetenschappelijke kennis mogelijk, omdat deze toch immers, volgens het aristotelisch adagium oordeelt over universele en noodzakelijke dingen. "Scientia est de universalibus", "universale est principium artis et scientiae" is de kerngedachte van alle realistische wetenschap.<sup>28</sup> De ockhamist daarentegen concentreert zich op de realiteit zoals die juist in het concrete, het contingente, het particuliere gestalte heeft. Hoe komt men dan nog tot een verbinding tussen de waarheden van een demonstratieve wetenschap die van de eerste beginselen uitgaat, en deze concrete wereld van tijdelijk en ruimtelijk bepaalde individualiteit?

De antwoorden verschillen naar de verscheidenheid van de scholen. De extreme nominalisten (bijvoorbeeld Robert Holkot) vatten *propositio* in zeer concrete zin op, als precies dit bijzondere, individuele complex van *termini*, zoals het door een concrete mens in concrete omstandigheden geformuleerd wordt. Met een dergelijke opvatting is echter de mogelijkheid van een algemene waarheid geëlimineerd. – De gematigde nominalisten namen aan, dat een *propositio* als complex van mentale, in *termini* uitgesproken concepten, algemene geldigheid kan bezitten, omdat de concepten van bepaalde dingen voor alle mensen dezelfde zijn,

27 Ritter, *Via antiqua*, 21, 37, 133. De tekst in kwestie is het verdedigingsgeschrift van de nominales, bij St. Baluze, *Miscellanea novo ordine digesta* (Luca 1761) II, 293 e.v.

28 Zie T.K. Scott, 'John Buridan on the objects of demonstrative science', *Speculum* 40 (1965) 654-673. Dit artikel sluit aan op het boven (noot 19) genoemde artikel van E. Moody. De door Moody aangeduide problematiek wordt volgens Scott te Parijs verder onderzocht als onderdeel van een poging om een strikt nominalistische taal voor de wetenschap te creëren, die toch aan de aristotelische omschrijving van wetenschap beantwoordt. Deze luidt als volgt (in de formulering van P. a. Bergamo o.p., *Tabula Aurea in omnis Opera S. Thom. Aq. (Parma-editie)* 458, nr. 48), "Scientia est tantum de universalibus, quia de individuīs et singularibus non est scientia obiective". (*Metaph.* 2, lectio 1 en 3). – Voor de rol van het universele als beginsel van wetenschap zie *Anal. Post.* II, 19, 110a 19-21 (translatio anonyma, ed. L. Minio Paluello, *Aristoteles Latinus* IV 2, Brugge-Paris 1953, 78): "Ex experimento autem illud quod ex omni quiescente universali in anima, unum preter multa, quod in omnibus unum inest illis idem, artis principium et scientie...".



en wel omdat de dingen die deze concepten veroorzaken altijd dezelfde zijn, niet echter omdat er algemene begrippen zijn met algemene geldigheid.<sup>29</sup>

Deze laatste stelling huldigde precies de *antiqui*<sup>30</sup>, maar ook hier zijn nuances waarneembaar. De vertegenwoordigers van de extreme richting, zoals bijvoorbeeld John Wyclif, Jan Hus, Hiëronymus van Praag, dachten daarbij in platonische zin aan *res universales* buiten de concrete singuliere dingen. De veroordeling van juist deze leer echter op het concilie van Konstanz – waar nominalisten als Jean Gerson en Pierre d'Ailly een leidinggevende rol speelden –, heeft de tegenstelling tussen *reales* en *nominales* in de vijftiende eeuw een zeer zware lading gegeven, en steeds weer hebben de realisten, ook de gematigden, zich tegen de dreigende verwijten van “wyclifisme” moeten verdedigen. Zo werd juist in de vijftiende eeuw het vraagstuk van de *universalia* de grote inzet van de wegstrijd.<sup>31</sup> – De gematigde realisten echter wilden ondanks alles het denken van de oude “schoolhoofden”, van Albertus Magnus, van Thomas van Aquino, of van Johannes Duns Scotus voortzetten. Voor hen is het *universale* inderdaad een *res*, echter niet als een *ens quod* maar als een *ens quo*. Dit *ens quo* bevindt zich buiten de denkende geest. Het is een realiteit, namelijk de ene gemeenschappelijke natuur van bepaalde singuliere dingen, die een eigen oorspronkelijke actualiteit bezit, te weten het *actu* zich mededelen aan de particuliere dingen. Slechts secundair, in tweede instantie, is het *universale* in de abstraherende denkende geest aanwezig.

29 Zie Scott's analyse en teksteditie van Buridan's *Quaestio utrum omne scibile est aeternum*, genomen uit diens *Quaestiones in Ethicam* (onuitgegeven hs. Paris, Bibl. Nat. lat. 16128).

30 De positie van de *antiqui* wordt hier belicht vanuit het door mij uitgegeven traktaat *De universali reali* van Johannes de Nova Domo (zie boven noot 6).

31 D. Trapp, 'CIm 27034. Unchristened nominalism and Wycliffite realism at Prague in 1381', *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 24 (1957) 320-360. Trapp stelt, dat de kwestie van de *universalia* in de veertiende eeuw zeker bestond, "but it was not prominent and conspicuous enough to emerge as keynote of classification of groups and schools" (321). "Historical and logical criticism, interest in language, in liberty of conscience, and liberty of research, characterize the 14th century more than its attitude towards universals". Aansluitend is zijn algemene oordeel: "The morbid desire for term-casuistry has given the 14th century its bad name ("nominalistic"), not the question "De universalibus". There was no via antiqua and via moderna outstanding enough to christen the theology before the Schism" (349). – Overheersend is dus volgens hem voor de veertiende eeuw de logicistische en linguïstische bewerking van de theologische leerstof, en heel wat vraagstukken die ons als ketterijen voorkomen kunnen volgens Trapp tot linguïstische casuïstiek worden teruggebracht. Trapp heeft hiervoor weinig waardering, maar de constatering betreffende de invloedrijke rol van de logica lijkt mij juist. De veertiende-eeuwse tegenstellingen komen duidelijk naar voren in een tekst uit het hs. Clm. 27034, door Trapp geciteerd 354-355: "Quod philosophus insufficienter tradidisset logicam sicut et Politicam, non est inconueniens dicere in scholis christianis et praecipue theologorum, qui non deficiant ipsum quomodo fortassis aliqui gentiles. Et dico quod necesse est omnem modernum logicum discere novam et modernam logicam, quae numquam prius fuit in mundo; nisi ponat logicam speciem quae antiqua est, quam omnes studemus, quae est Praegae et Oxoniae eadem. Nulla enim individualis est huiusmodi, ut constat...Nos addiscimus novam logicam secundum individuum, et antiquam secundum speciem". Aldus Nicolaus Biceps, baccalaureus van Praag (1381) in overeenstemming met zijn opponent Konrad van Soltau. Maar in theologische kwesties gaat hun mening uiteen, en houdt Biceps het thomistisch realisme. De nieuwe "logica individualis" is kennelijk verzoenbaar met een metafysisch realisme. Zie hiervoor de uiteenzettingen op 209.



Voor de gematigde realisten zijn de *universalia* de vormen der dingen, waaraan de *universalia* zijn, naam en begrijpbaarheid geven. Dat is de functie van bijvoorbeeld *humanitas*, *equinitas*, *corporeitas*. Het *universale* is de vorm van het *totum compositum*, de formele substantie, de essentie van de singuliere dingen. Deze vorm heet juist *universale* uit de algemene fundamentele wezensgeschiktheid tot mededeelbaarheid aan alle dingen, die dezelfde samenstellingsmogelijkheid bezitten als de concrete dingen waarin die vorm reeds gerealiseerd wordt gevonden.<sup>32</sup> Daarom ook zijn de *universalia* onstoffelijk. Ze hebben een viervoudig zijn: een *esse ideale et in intellectu primae causae*, een *esse intellectuale tantum et formale*, een *esse formale et formatum in singularibus rebus*, en tenslotte een *esse universalis in intellectu abstrahente a materia*. Naar deze verscheidenheid van zijnswijzen differentiëren zich nu de scholen. De platonisten richten hun aandacht op de eerste zijnswijze, de peripatetici op de tweede, de epicuristen op de derde, de nominalisten op de vierde.<sup>33</sup>

Zo zet Johannes de Nova Domo de tegenstelling der scholen uiteen, en zijn analyse getuigt van scherpzinnigheid. Aan de nominalisten geeft hij grotere aandacht dan aan de andere drie richtingen, hoewel hij hen die deze denkrichting volgen ook wel *epicurei* noemt, vanwege hun concentratie op de individuele realiteit der dingen.<sup>34</sup> Voor de nominalisten geldt echter de vierde zijnswijze op het niveau van het denken, dat start van een onherleidbaar individuele realiteit. De algemene begrippen zijn daarom voor hen slechts algemene termen. Bijvoorbeeld *genus*, *species* etc., zijn *universalia* omdat zij geschikt zijn om over verschillende dingen uitgezegd te worden ("aptum natum praedicari de pluribus", zegt Ockham in navolging van Boëthius), niet echter omdat zijn iets algemeen aanduiden dat in het ding zelf aanwezig is.<sup>35</sup> Zo ook heet *accidens* in Ockhams logica: "quod abest per praedicationem et adest per praedicationem"; "accidens est terminus praedicabilis contingenter de aliquo, manente constantia subiecti". En *differentia* is niet iets dat het ding zelf intrinsiek modificeert, maar wederom slechts een *terminus*, namelijk een "terminus praedicabilis non in quid, sed esse potest medium concludendi propositionem".

32 "Et ideo dicitur forma tocus, que est universalis ex aptitudine essencie sue, non solum reperte in hoc composito, sed eciam in aliis similem componibilitatis analogiam habentibus", Johannes de Nova Domo, *ed. cit.* (in noot 6), 140.

33 *Ibidem*, 140-141.

34 *Ibidem*, 137 en 142.

35 Als Ockham in de *Tractatus Minor* (*ed. cit.*, 58) spreekt over de *universalia* is dat in de zin van "de *terminis communibus*". *Universale* is "illud quod aptum natum est praedicari de pluribus", zoals bijvoorbeeld *animal* voor *homo* en *asinus*. *Individuum* heet dan "quod non praedicatur de pluribus" en derhalve slechts "supponit pro uno solo". Bij de vijf soorten *universalia* (*genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*) geeft Ockham dezelfde definitie als men bijvoorbeeld bij Willem van Sherwood († na 1267) kan aantreffen. Alleen is het hier nog duidelijker dat het om universele termen gaat: "genus..prout accipitur in logica, est terminus praedicabilis de pluribus differentibus specie in eo quod quid est". Voor Willem van Sherwood zie de teksteditie van zijn *Introductiones in logicam* dor M.Grabmann in Sb. Bayer. Ak. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1937, Heft 10, en de inleiding en Engelse vertaling van de tekst door Norman Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to logic* (Minneapolis 1966). – De volgende citaten uit Ockham, *ed. cit.*, 58-60.

Hier kan men constateren, dat dus ook in de predicamentenleer de scholen uiteengaan. Met Ockham stellen de nominalisten, dat de predicamenten slechts terministisch moeten worden opgevat, en niet realistisch. Het ding wordt slechts door deze termini, die in een bepaald predicament samengenomen kunnen worden (*substantia, quantitas* etc.) betekend: "Est autem praedicamentum ordinatio terminorum praedicabilium". Voor de realisten echter geven de predicamenten niet een klassificering volgens de eigenaard van de gebruikte termini in de propositie, maar zij klassificeren volgens de werkelijkheidsgraden van de dingen, met dien verstande echter, dat *quantitas* een realiteit is, die realiter onderscheiden is van de *res quanta, figura* van *res figurata, relatio* van *res relata* etc.<sup>36</sup>

Wat is nu de wezenlijke consequentie van het standpunt van de nominalistische school? Want bij alle kentheoretische verschillen, die hierboven geschetst zijn, is toch nog niet duidelijk, waarom men aan de universiteiten met zo grote ernst over deze problemen heeft gestreden. Ik geloof deze wezenlijke consequentie geformuleerd te vinden bij Johannes de Nova Domo, waar hij zegt: naar de mening van de *antiqui* zou er, als het universele alleen in de denkende geest zou bestaan, geen wetenschap van de ding-werkelijkheid meer mogelijk zijn, doch nog slechts wetenschap van de taalwerkelijkheid (*scientia sermocinalis*), van het intentionele, van het rationele,<sup>37</sup> waarbij dan de *moderni* precies de grondslagen van dit soort wetenschap in de zijnswerkelijkheid buiten beschouwing laten.

Men moet deze formule echter goed begrijpen. Ritter<sup>38</sup> heeft terecht opgemerkt, dat het niet aangaat de *moderni* te verwijten, dat zij op het gebied van de wetenschap van de dingmatige werkelijkheid, zoals bijvoorbeeld in de fysica, niets zouden presteren. Eerder is het tegendeel waar. Daartoe behoeft men slechts de leerprogramma's van nominalistisch of realistisch georiënteerde universiteiten te vergelijken. Er is een tweede punt. Ten aanzien van de terministische logica moet men toegeven, dat deze in ontologische zin neutraal is. Zowel *moderni* als *antiqui* kunnen daarvan gebruik maken.<sup>39</sup> De nominalisten wilden echter het taalgebruik tot in details analyseren om tot de grootst mogelijke consistentie van proposities te komen. In elk geval weigerden zij iets tot zijnsverscheidenheid te herleiden, wat uit verscheidenheid in de spreekwijze te verklaren viel. Hier zijn we terug bij het uitgangspunt, Ockhams formule "scientia est tantum de propositionibus", terwijl de *antiqui* "scientia de rebus (universalibus)" wilden bedrijven. De tegenstelling

36 Het derde deel van Johannes de Nova Domo's *De universali reali* behandelt in een tweede stuk de verschilpunten t.a.v. de predicamentenleer (ed. cit., 144-152). – Ook het door Ehrle gepubliceerde stuk uit de universiteit van Ingolstadt (Clm. 482, fol. 76-79v., overgang 15e-16e eeuw) wijst op de verschilpunten in de predicamentenleer. Ehrle, *Peter von Candia*, 334-338.

37 "Si enim esset universale dumtaxat quid abstractum in anima, sicut quidam conceptus in anima et tenuis similitudo singularium, ut dicunt moderni,...nulla sciencia sic esset realis, sed omnis sermocinalis, ex quo sciencie denominantur a suis subiectis...et non secarentur quemadmodum res, de quibus sunt,...sed potius distinguerentur iuxta differentias modorum concipiendi" (ed. cit. 137). – Wie zo denken zijn volgens Johannes geen ware aristotelici, maar volgelingen van de veroordeelde leer van Ockham, Buridan en Marsilius van Ingen. Zij komen in tegenspraak met het aristotelisch beginsel "eadem sunt principia essendi et cognoscendi".

38 O.c. (in noot 10) II, 82-89.

39 Scott, a.c., 672. – Pinborg, o.c., 36, noot 58.

der scholen heeft dus betrekking op de werkelijkheidsgrondslag van het wetenschappelijk kennen, inclusief de filosofie en de theologie. Dat op dit niveau uiterst gewichtige problemen aan de orde komen, kan men tot in de laatste pauselijke encyclieken constateren.

Hoe is nu deze ontwikkeling in de wetenschapstheorie tot stand gekomen, en waarom heeft deze problematiek zich in de veertiende en vijftiende eeuw zo sterk uitgekristalliseerd? Tot beantwoording van die vraag is het noodzakelijk de nieuwste inzichten over de ontwikkeling van de logica<sup>40</sup> en van de taaltheorie<sup>41</sup> in de middeleeuwen te schetsen; langs dat spoor komen we wederom tot de wortel van de wegenstrijd.

Zoals bekend mag worden verondersteld, onderging de traditionele logica, zoals die in de *logica vetus* was overgeleverd, na 1140 een belangrijke uitbreiding door het successievelijk bekend worden van verschillende andere delen van het Aristotelische *Organon*. Men vatte deze werken samen onder de verzamelnaam *logica nova*. De Rijk heeft aangetoond, dat met name de toepassing van de regels uit *De sophisticis elenchis*, de zogenaamde *fallacia*-theorie, en de taalkundige analyse van de *propositio* tot de ontwikkeling leidde van een speciale *logica modernorum*, ook wel geheten terministische logica. In Parijs en Oxford werden rond 1200 daarvoor de schoolvormen gecreëerd, terwijl Petrus Hispanus uit verschillende bestaande teksten het voortaan verplichte schoolboek componeerde, de *Summulae logicales*.<sup>42</sup>

Reeds in de eerste fase van haar ontwikkeling deed zich deze terministische logica ook gelden in de bewerking van theologische vraagstukken. Van fundamenteel belang was daarbij de suppositieeler, volgens welke de interpretatie, c.q. de betekenis van een term wordt bepaald door zijn gebruik in een concrete zin. Maar – zoals gezegd –, in ontologisch en methodologisch opzicht is de terministische logica neutraal. Zij is bruikbaar zowel in een denksysteem op basis van realistische als van nominalistische metafysiek. In feite echter werd deze *logica modernorum* door Willem van Ockham in beslag genomen als de exclusieve basis voor zijn nominalistisch systeem. Het is daarom, dat de nominalisten van de veertiende en vijftiende eeuw bij voorkeur “terministen” heten.

40 Fundamenteel werk is hier verricht door L.M.de Rijk, *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terminist logic. I On the twelfth-century theories of fallacy. II The origin and early development of the theory of supposition. II 2 Texts and indices* (Assen 1962 en 1967).

41 J.Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* (zie noot 23). – P.A.Verburg, *Taal en functionaliteit. Een historisch-critische studie over de opvattingen aangaande de functies der taal* (Wageningen 1952) bespreekt in hoofdstuk 3 de middeleeuwse realistische en niet-realistische taalbeschouwingen.

42 L.M. de Rijk heeft hierover een editie in voorbereiding. [Inmiddels verschenen: *Peter of Spain, Language in dispute: an English translation of Peter of Spain's Logicales*, on the basis of the critical edition established by L.M.de Rijk/Francis P.Dinneen (Amsterdam etc. 1990)]. Ondertussen kan men gebruik maken van de editie van de *Summulae logicales* door P.Bochenski (Turijn 1947); J.P.Mullaly gaf het zevende deel van de *Summulae* uit (tweede druk; Notre Dame 1960). Voorts Ph.Boehner, *Medieval Logic: an outline of its development from 1250 to ca. 1400* (Chicago 1952). Verdere literatuur bij De Rijk en bijvoorbeeld Kretzmann (zie noot 35).

Hebben we hiermede enigermate de ontwikkeling van de logische component aangeduid, ook op het gebied van de taalwetenschap waren in de dertiende eeuw nieuwe aanzetten gemaakt. Er is een oppositie tegen de terministische logica te constateren bij de zogenaamde *modisten* die de logica in de analyse van grammaticale problemen invoerden. Zij ontleen hun naam aan de traktaten *De modis significandi*, die voor het eerst rond 1270 verschijnen. Hun *grammatica speculativa* onderscheidt zich wezenlijk van de terministische logica in dit opzicht, dat hier de aandacht geconcentreerd is op de algemene taalregels als zodanig. Deze algemene taalregels zoekt men dan ontologisch-realistisch te funderen. Thomas van Erfurt is van mening, dat de geleding van de taal *radicaliter* afhankelijk is van de geleding van de dingmatige werkelijkheid; alle *modi significandi* zijn gegrondvest in de *proprietaes rerum*.<sup>43</sup> De modisten zijn in metafysisch opzicht realisten. Voor hen zijn de *modi significandi* in werkelijkheid *res distinctae a partibus orationis*, als eigen reële, formele *realitates* onderscheiden van de *res significatae*. Als zodanig worden de *modi* niet gevormd door het kennende intellect, maar door dit intellect gewonnen uit de eigenschappen van de dingen.

Door deze realistische basis werd de modistische taal leer een integrerend deel van de *via antiqua*. Maar ook ten opzichte van dit realisme namen de nominalisten kritisch stelling. Voor hen was immers de betekenis van een term slechts een zaak van het intellect alleen. Bij de logische analyse van proposities of oordelen kon de werkelijkheidsgrondslag buiten beschouwing blijven. Ook zij echter werden gedwongen zich op hun positie te bezinnen en op metafysisch niveau de realistische grondslag van de speculatieve grammatica en de ontische geldigheid van *entia rationis* ter discussie te stellen. Waar Thomas van Erfurt sprak over de realistische *radix* van de *modi significandi*,<sup>44</sup> zien we Pierre d'Ailly in zijn *Destructiones modorum significandi* juist op dit punt de aanval richten: "coacti sumus radicem discutere".<sup>45</sup> In de discussie over de *radix* ontbrandde opnieuw

---

43 Pinborg, *o.c.*, 42 en 183-184. – Interessant voor de Nederlandse schoolwereld is het, dat zich in het hs. Erfurt, Wiss. Bibl. 4<sup>o</sup>276, een zelfstandig stuk bevindt (fol. 136-167), dat ca. 1330 te Deventer is geschreven door een verder onbekende kanunnik van het H.Kruisstift te Hildesheim en van het Marienstift te Halberstadt, die toen te Deventer school hield: "In Daventria ipso tunc regente". Aldus de colofon van een door Pinborg uitgegeven sofisma "Tantum unum est", 268; zie 158-159. Daarmede is de historische nawijsbaarheid van de school te Deventer, waar Erasmus studeerde, van 1386 (opgegeven door G.Dumbar, *Het kerkelijk en het wereltlijk Deventer I* (Deventer 1732) 304-305; zie R.R.Post, *Scholen en onderwijs in Nederland gedurende de Middeleeuwen* (Utrecht 1954) 22) met ruim 50 jaar vervroegd tot ca. 1330, het in bedoelde colofon genoemde jaartal. Volgens vriendelijke mededeling van Dr.A.Koch (Deventer) vermelden de gilde-rollen van het koopmansgilde ene Godschalk als *rector scholarium, civitatis Davantriensis notarius*, voor 1311 en 1324. Zie in deze bundel, 117.

44 P.A.Verburg, *o.c.*, 51. – *De modis significandi sive grammatica speculativa* werd op naam van Johannes Duns Scotus uitgegeven door M.F.Garcia (Quaracchi 1902) Cap. II, 11. Zie noot 45.

45 J.Pinborg, *o.c.*, 203, ontleedt D'Ailly's traktaat (uit het laatste kwart van de veertiende eeuw), en geeft aan, dat het tweede deel daarvan allereerst een "reprobatio" is van de vijf "radicabilia" van de modisten. In het derde deel zegt D'Ailly: "...Dicendum quod antiqui autores loquebantur secundum usum temporis eorum habitum non discutiendo vel inquirendo quid veritatis esset in tali modo loquendi. Nam istis temporibus propter nimios errores, qui ex tali modo loquendi non sane intelligendo quotidie insurgunt et quasi in infinitum multiplicantur, coacti sumus radicem discutere et causam aliquantulum antiquae locutionis reddere. Unde dicendum est, quod antiqui



de oude strijd over de zijnswijze van de algemene begrippen. Hierop concentreerde men zich in de vijftiende eeuw, en een groot aantal filosofische en theologische stellingen werden op deze basis in elk van beide kampen doorgelicht. Ehrle heeft een zeer informatief stuk gepubliceerd stammend van de universiteit van Ingolstadt, waarin de catalogoog van de tegenstellingen is opgemaakt, geheel gebouwd op de verschillende inzichten over de wijze waarop het menselijk wetenschappelijk denken het zijn raakt.<sup>46</sup>

Het is duidelijk, dat het hanteren van de realistische speculatieve grammatica en van de (veelal nominalistisch geverfde) terministische logica in het primaire onderwijs op de stadsscholen, al van het eerste begin af invloed uitoefende op de denkwijze van allen die onderwijs volgden.<sup>47</sup> In verhevigde mate deed die invloed zich gevoelen aan de artes-faculteiten; een schoolmeester als bijvoorbeeld Alexander Hegius volgde de strijd aldaar met grote belangstelling.<sup>48</sup> Verzoening van de standpunten was echter niet te verwachten. Ofwel een van beide wegen kreeg de overhand, of men vond een regeling uit, waarbij pariteit van rechten binnen de ene universiteit werd gegarandeerd en de examens afgenomen, al naar gelang het gevolgde onderwijs. Eind vijftiende eeuw is men daar in Duitsland meestal wel in geslaagd. In Frankrijk werden de nominalisten nog enige jaren uit Parijs verbannen, zodat het scotisme er zich kon versterken.<sup>49</sup>

Ook de methodische verschillen kenmerken beide wegen. Had de dialectiek reeds in de twaalfde eeuw tot de *quaestiones*-methode gevoerd, welke ook in de theologie werd toegepast om de ware betekenis van *auctoritates*, d.i. gezagvolle uitspraken te achterhalen, de *antiqui* gaven er de voorkeur aan deze methode niet zover door te voeren, dat de vrije vraagstelling van de commentaar-gevende magister een welhaast onafhankelijk leven ging leiden. Zij prefereerden ook van didactisch oogpunt uit zich te concentreren op de getrouwe weergave en worde-

---

autores, quamvis verius potuissent expressisse regimina, tamen respondent ob favorem audientium diversa regimina tractaverunt et diversis nominibus expresserunt". Pinborg, 206. Zie Thomas van Erfurt, *o.c.*, 2, 2, 11: "...notandum, quod cum huiusmodi rationes sive modi significandi non sint figmenta, oportet, omnem modum significandi activum ab aliqua rei proprietate *radicaliter* oriri. Quod sit patet: quia cum intellectus vocem ad significandum sub aliquo modo significando activo imponit, ad ipsam rei proprietatem aspicit, a qua modum significandi originaliter trahit; quia cum intellectus, cum sit virtus passiva, de se indeterminata, ad actum determinatum non vadit, nisi aliunde determinetur. Unde cum imponit vocem ad significandum sub determinato modo significandi activo, a determinata rei proprietate necessario movetur; ergo cuilibet modo significandi activo correspondet aliqua proprietas rei seu modus essendi rei". Ook geciteerd door J.Schobinger, *o.c.*, 55, noot 142.

46 Zie noot 36.

47 Zie het antwoord van de Keulse artes-faculteit aan de keurvorsten (1425), waarin als een bezwaar om de "via moderna" in te voeren wordt gesteld: "omnes particularium scholarum rectores in via currente imbuunt suos scolares". Tekst bij Ehrle, *o.c.*, 355, 281.

48 Hegius aan Rudolf Agricola in Heidelberg, 17 dec. 1484: "Cupio...ex te scire, an Heidebergen-ses tui jam a Marsilio suo defecerint et universalia ante rem iure et post rem et individuationis principia tractent an adhuc partes eius tueantur", in Hegii *Dialogi*, fol. 04v. — Zs. d. Berg. Gesch. ver. 1 (1876) 5-7; Ritter, *Via antiqua*, zie noot 37.

49 Buiten de reeds geciteerde literatuur (Ehrle, Ritter) zie A.G.Weiler, *Heinrich von Gorkum (†1431)*. (Hilversum 1962) en de daar genoemde studies van De Wulf, Greiteman e.a. Zie in deze bundel 194.



lijke verklaring van de tekst van Aristoteles, Thomas, Albertus of Scotus, steeds – impliciet – op realistische basis.<sup>50</sup>

Ook pastoraal-theologische overwegingen zouden hun afkeer van al te subtiële distincties en onwezenlijke vraagstellingen kunnen verklaren. De feitelijke zielzorgerlijke taak die de meeste studenten later kregen uit te oefenen werd weinig adequaat voorbereid door scherp-slijperij in *sophismata* en *disputationes*, die inhoudelijk niets met de existentiële situatie van de in de toekomst te leiden gelovigen te maken hadden. Al Jean Gerson vroeg in zijn beroemde brief aan de magistris en studenten van het college van Navarra te Parijs (19 april 1400) niet te verachten wat klassiek, traditioneel en solide is. Even eerder (1 april 1400) had hij aan Pierre d'Ailly geschreven dat de theologen niet langer ijdele kwesties moesten behandelen, maar de nadruk leggen op de instructie van het volk en het oplossen van moraalproblemen. Juist als de faculteit van de geneeskunde ten tijde van de grote pest zich ingezet had voor het lichamelijk welzijn, moest nu de theologische faculteit de mensen leren hoe zich te gedragen. Daartoe zou het ook goed zijn in plaats van alleen het eerste boek van Petrus Lombardus' Sententiën te becommentarieren, ook de laatste drie boeken, die veeleer de heilsleer bevatten, te behandelen en de bijbel. – Aldus Gerson.<sup>51</sup>

Deze geluiden blijven de hele eeuw door hoorbaar, totdat ze bij Erasmus uitmonden in een effectieve heroriëntering, die het probleem van de deshellenisering van de theologie langs de weg van de humanistische herbronning aanpakt. Nog een voorbeeld uit de tussentijd; een belangrijke figuur uit het universitaire Heidelberg, Johannes Wenck van Herrenberg,<sup>52</sup> verklaard tegenstander van Nicolaas van Kues. Ook hij opteert voor een vereenvoudiging en verinnerlijking van de theologie, die bijbels moet zijn, vrij van ijdele syllogismen en uitvindingen van menselijke scherpzinnigheid. Hij wijst theologen af, die vertrouwen meer inzicht te krijgen uit subtiliteit, syllogizeer-kunst en disputeer-vaardigheid dan uit gebed en inspiratie. Zij vermengen de bovennatuurlijke theologie met de natuur, de H.Schrift met filosofie, geschiedenis en poëtica. Met hun "utrum..." trekken zij de profetische taal van Christus en heiligen in twijfel, alsof soms een filosofisch-verantwoorde, aristotelische, dialectische, retorische, satirische spreekwijze mooier en geschikter is dan de taal van profeten en apostelen.

Dit open oog voor de eigen waarde van de profetische taal, ook wat betreft de daarin meegedeelde inzichten en waarheden, brengt ons terug naar de uitgangspunten, de taalleer, en de metafysische vraagstelling: beantwoordt onze taal aan de eigenschappen der dingen, ja dan neen? Het ontwortelend antwoord dat de *moderni* hier gegeven hadden, en de strijd die op dit punt tussen de *via antiqua*

50 *Ibidem*, 66-72.

51 Zie P.Glorieux, 'Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement' in: *Mélanges...Etienne Gilson* (Toronto-Paris 1959) 285-298; Ehrle, o.c., 345-351.

52 G.Ritter, *Via antiqua*, 52-53 en noot 4, waar uit Johannes' Dionysius-commentaar wordt geciteerd. Zie R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Joh. Wenck, aus Handschriften der vatikanischen Bibliothek* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des MAs, Bd. XXXVIII, Heft 1) (Münster 1955) 90.

en de *via moderna* aan de universiteiten van de vijftiende eeuw bleef voortduren, opende tenslotte de weg naar een totaal nieuwe aanpak van de taalproblemen, waardoor ook de wegenstrijd een einde zou vinden.

De humanisten vroegen allereerst om een hernieuwde studie van de documenten in de oorspronkelijke taal, als men theologisch of filosofisch interpreteren wil. Hier is Rudolf Agricola,<sup>53</sup> de vader van het noordelijke humanisme naar het getuigenis van Erasmus, een goed voorbeeld. In Heidelberg geeft hij, die het ideaal nastreefde van "trium linguarum doctus" te zijn, in de uren die de "scholastici artium" vrij hebben colleges in de eloquentie aan de hand van de brieven van Plinius. Hij verfoeit het taalgebruik van hen die in de oude opleiding staan, maar is welkom in de universitaire disputen, als hij vanuit zijn kennis van het Grieks taalkundige bijdragen levert tot het verklaren van Aristoteles-teksten, vanuit de geschiedenis de theologen en juristen positieve vastheid biedend. Zo dacht ook Erasmus.<sup>54</sup> Belangrijker echter achtten de humanisten voor de studenten het actieve goede taalgebruik, waarbij niet interpretatie-problemen, niet *modi significandi* de eerste aandacht krijgen, niet de taal in de eerste plaats als kennismiddel en kennisdrager wordt beschouwd, maar waarbij de volle nadruk valt op de vormgeving.<sup>55</sup>

En het is misschien dan ook dit concentreren op de taal-eigenheid geweest, waardoor de humanisten het profetische geluid van de bijbelse geschriften opnieuw hebben gehoord, als getuigenis van een heel andere wereldbeschouwing, van een heel andere werkelijkheids-visie, van een heel andere wijze van aangesproken-zijn door de waarheid, van een heel andere wijze om die waarheid ter sprake te brengen, náást de logische of metafysische taal van de Grieks-scholastieke gedachtenwereld? Is zó misschien ook langzaam tot de geesten van mensen als John Colet en Desiderius Erasmus doorgedrongen, dat de heilsbetekenis van de bijbelse woorden van een zó andere dimensie is, dat logisch-terministische, nominalistische of modistisch-realistische analyse-methoden géén wezenlijk inzicht konden leveren hier, maar dat slechts hij die leven wilde uit geloof hier

---

53 H. van der Velden, *Rodolphus Agricola, Een Nederlandsch humanist der vijftiende eeuw* (Leiden 1911) 232-233.

54 Lof voor St.-Thomas (n.a.v. de vertaling van *Rom. 1:4*: "tou horisthentos Huiou Theou en dunamei", Vulgata: "qui *praedestinatus* est"; Erasmus: "qui *declaratus* fuit Filius Dei cum potentia"). "Dictu mirum est, quam se torqueat hoc loco Thomas Aquinas, vir alioqui non suo tantum seculo magnus. Nam meo quidem animo nullus est recentium Theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio; planeque dignus erat, cui linguarum quoque peritia, reliquaue bonarum litterarum supellex contingeret, qui iis quae per eam tempestatem dabantur tam dextre sit usus. Quare si magni scriptores nonnumquam haesitant in Paulinis Epistolis, id partim imputandus est sermonis ac sensuum obscuritati, partim infelicitati temporum, quibus bonae litterae pene funditus interierant". *Argumentum in Epistolam Pauli ad Romanos* in: *Op. Omn.* VI, 554E - 555A. - Lof voor St.-Thomas ook in een brief van 1521 aan Jodocus Jonas in: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterdami*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, IV (Oxford 1922) 520.

55 J. Pinborg, *o.c.*, 210-212, onder verwijzing naar Alexander Hegius' *Invectiva* waar deze zegt dat men heel goed correct Latijn kan spreken zonder kennis van de *modi significandi*.

toegang had? De "philosophia christiana" van Erasmus vroeg niet meer naar de *suppositio* of *significatio* van termen in proposities, maar naar de levende inspiratie die de bijbelse boodschap voor de ethisch-bewuste mens heeft.<sup>56</sup>

Dat Erasmus met *propositio* niet bedoelt *dogma*, zoals C.de Vogel vertaalt<sup>57</sup>, blijkt uit andere teksten zeer duidelijk. In zijn *Annotationes in Epistolam ad Timotheum I* geeft Erasmus één lang commentaar naar aanleiding van het woord *vaniloquium* (1 Tim. 1:7).<sup>58</sup> Dit Latijnse woord is de vertaling van het Griekse *mataiologian* dat wat de uitspraak betreft heel dicht bij *theologia* ligt! Als het daar dan ook maar niet in werkelijkheid naar toe gaat, zegt Erasmus, met al die disputen over "quot modis accipiatur peccatum" etc., over de Drieëenheid, de genade, het vagevuur, de sacramenten, de macht van de paus en de macht van God. We treffen in de hele serie vraagstukken die Erasmus opsomt, en die alle met "An...." beginnen, er ook aan die in onze wegensrijdinteresse thuishoren: "An possit naturam universalem producere et conservare sine singularibus". "An possit aliquo praedicamento contineri". En ook de propositie-analyse doet nog opgeld: "An haec propositio, Deus est scarabeus, aut cucurbita, tam possibilis sit quam haec, Deus est homo". Of: "An haec propositio sit possibilis: Pater Deus odit Filium Deum". Of ook: "An haec propositio sit vera: Christus fuit ab eterno". Deze dingen verwerpt Erasmus als overbodig, het enige wat telt in deze tijd is het christelijk leven. "Breve tempus est, et arduum est negotium agere vere christianum...Illud potius agimus, quibus rebus transformemur in Christo". – Maar *propositio* te vertalen als "dogma", en daaruit te besluiten, dat Erasmus anti-dogmatisch is, gaat te ver. De tegenstelling is er een tussen een scholastiek filosoferend en logisch-analyserend theologie-bedrijven, en een levenwekkende geloofsverkondiging. Van het dogma als zodanig wordt geen streep afgedaan. In die zin moet verstaan worden wat Erasmus in de *Paraclesis* zegt over de scholastieke disputen en proposities: "Hij is voor mij de ware theoloog, die niet met kunstig gedraaide syllogismen, maar met gevoel, met zijn gelaat en oogopslag, met zijn leven leert de rijkdom te verachten...ook al ware hij graver of wever...Als de onderwijzers de kinderen met deze ongeletterde volkse *Philosophia Christiana* zouden doordrenken, eerder dan met die geleerde wijsbegeerte uit de bronnen van Aristoteles en Averroës, dan zouden wij geleidelijk aan een zuiver geslacht van christenen zien ontstaan, dat de wijsbegeerte van Christus niet alleen zou weer-geven in ceremonies en proposities, maar met het hart en het hele leven...Dit soort wijsbegeerte is eerder gelegen in de gezindheid dan in syllogismen, is leven eerder dan dispuut, geestelijke aandrift eerder dan eruditie, levenshervorming eerder dan rede...Daarom ben ik van mening, dat iemand zich niet als christen

56 Slechts enkele gegevens uit de immense hoeveelheid literatuur: Chr. Dolfin, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode* (Diss. Münster 1936). – C. Augustijn, *Erasmus. Vernieuwer van kerk en theologie* (Baarn 1967) 45-48, 49-69. – Mod. van Straaten, 'Erasmus' *Philosophia christiana* in: *Donum Lustrale* (Nijmegen 1949) 173-194. – Cf. C.de Vogel, *o.c.*, 227, noot 61 en 66.

57 *O.c.*, 76.

58 *Op. omn.* VI, 926D – 928E.

mag beschouwen omdat hij met stekelige en lastige ingewikkeldheid van woorden over *instantiae*, *relationes*, *quidditates* en *formalitates* disputeert, maar wel als hij dat wat Christus heeft geleerd en getoond, ook zelf houdt en in zijn leven tot uitdrukking brengt”.<sup>59</sup>

Dat is het humanistisch antwoord op de strijd der beide wegen. Het in gelovig leven ontdekken van de heilsbetekenis van Christus' boodschap is belangrijker dan een realistische of nominalistische analyse van de theologische verwoording van die boodschap, nog daargelaten de disputen over de werkelijkheidsgrondslag van de wetenschap. Leven is meer dan weten, geloven meer dan kennen.

---

59 *Paraclesis, id est Adhortatio ad christianae Philosophiae studium*, *Op. omn.* V, 140EF: “Is mihi vere theologus est, qui non syllogismis arte contortis, sed affectu, sed ipso vultu atque oculis, sed ipsa vita doceat adspernandas opes...etiam si fossor fuerit aut textor”. 141BF: “Hac...plebeja (i.e. illiterata) (Philosophia)...si pueris instillarent ludi magistri, potius quam erudita illa ex Aristotelis et Averrois depromta fontibus...videremus...*gnation* Christianorum genus passim emergere, quod Christi Philosophiam non ceremoniis tantum, et propositionibus, sed ipso pectore totaque vita referrat...Hoc Philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio”. 142C: “Neque enim ob id, opinor, quisquam sibi Christianus esse videatur, si spinoza, molestaque verborum perplexitate, de instantibus, de relationibus, de quidditatibus ac formalitatibus disputet, sed si quod Christus docuit et exhibuit, id teneat exprimatque”.

## 12. NEDERLANDERS IN KEULEN EN HEIDELBERG ROND MAGISTER HERWICH GIJSBERTSZOON VAN AMSTERDAM (1440-1481)\*

De geschiedenis van de theologie in de Nederlanden gedurende de middeleeuwen is een slecht gekend gebied. Voor degene die de weg weet te vinden bergt deze echter een nog bijna onaangeroerde hoeveelheid studiemateriaal in zich, die na zorgvuldig schiften interessante gegevens loslaat. Voor de kennis van de geschiedenis van de intellectuele situatie in de dagen die aan de hervorming voorafgaan zijn deze van niet geringe betekenis.

Zo een ternauwernood gekende figuur is magister Herwich Gijsbertszoon van Amsterdam, die gedurende enige tijd in Keulen de leermeester is geweest van de beroemde Groninger Wessel Gansfort, aan wie de hoogleraar Post zijn eerste studie wijdde.<sup>1</sup> Hij die in de laatste dagen van zijn academische loopbaan zich opnieuw tot de studie van de theologiegeschiedenis gewend heeft, zal ook magister Herwich wel eens in de literatuur, bij M. van Rhijn<sup>2</sup> en G. Ritter<sup>3</sup>, hebben ontmoet en zich met de wat vage mededelingen over diens betekenisvolle rol bij de inrichting van de *via antiqua* te Heidelberg tevreden hebben moeten stellen.

Gelukkig wisten Van Rhijn en Ritter al heel wat meer dan de ijverige schrijver in *De Katholiek* van 1896, B.J.M. de Bont<sup>4</sup>, die, toen Toepke's uitgave van de matrikels van Heidelberg<sup>5</sup> van de persen kwam, de oude lexicografische gegevens over Herwich, te vinden bij Pontanus<sup>6</sup>, Commelin<sup>7</sup>, Wagenaar<sup>8</sup>, v.d.Aa<sup>9</sup> en Ter Gouw<sup>10</sup>, met de mededelingen over Herwichs Heidelbergse jaren completeerde. Tot dan toe wist men via Pontanus alleen van zijn rol in het inquisitie-proces

---

\* Eerder verschenen in: *Postillen R.R. Post* (Utrecht/Nijmegen 1964) 257-283.

1 R.R. Post, 'Wessel Gansfort in het licht van zijn tijd', *De Beiaard* 5 (1920) 25-42, 111-125.

2 M. van Rhijn, *Wessel Gansfort* ('s-Gravenhage 1917); idem, *Studiën over Wessel Gansfort en zijn tijd* (Utrecht 1933).

3 G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, I, II, III, Sitzungsberichte der Heidelberger A.d. Wiss., Phil. Hist. Kl., 4, Abh. 1921; 7. Abh. 1922, 5. Abh. 1926/27.

4 B.J.M. de Bont, 'Meester Herwich Gijsbertszoon van Amsterdam, priester', *De Katholiek* 109 (1896) 188-194.

5 G. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg, von 1385 bis 1661*, Bd. I (1884); Bd. II (1886); Register 1893.

6 Joh. Is. Pontanus, *Rerum et urbis Amstelodamensium Historia* (Amsterdam 1611).

7 C. Commelin, *Beschrijving van Amsterdam* (Amsterdam 1694) 860.

8 J. Wagenaar, *Amsterdam en zijne opkomst... beschreven* (Amsterdam 1760-1768) dl. III, 2e boek, 195, onder verwijzing naar dl. III, 4e boek, 351, waar hij spreekt over de begijnhoven, en naar het *Groot Memoriaelboek*, No. I, fol. 90.

9 A.J.v.d.Aa, *Biografisch woordenboek der Nederlanden* deel I (Haarlem 1852) 272-273. In dezelfde geest ook J. Kok, *Vaderlandsch Woordenboek* deel III (Amsterdam 1786) 1102.

10 J. ter Gouw, *Geschiedenis van Amsterdam* (Amsterdam 1881) dl. III, 302.



tegen Johannes van Wesel, die naar Commelin's commentaar "uyt nijd der Bisschoppen en de geschorene orden" voor de vierschaar was gedaagd. Pas Wagenaar had in zijn geschiedenis van Amsterdam ook de Heidelberger *doctor theologiae* Herwich Gijsbertszoon, wiens voornaam ook wel als Hel wordt aangegeven, weten te identificeren als zonder twijfel dezelfde die in 1477 door de burgemeesters van Amsterdam werd uitgenodigd om het bestuur van het Begijnhof te dier stede op zich te nemen.

Van deze lexicografische gegevens is vanzelfsprekend dat van Wagenaar om de archivalische betekenis van zijn mededeling het meest waardevol. De Bont heeft de moeite genomen het stuk waarop de Amsterdamse stadsgeschiedschrijver zich beriep uit het *Groot Memoriaelboek* af te schrijven. Het stelt ons in staat ook de interesse van de vaderlandse wereld voor beroemde buitenlandse zonen te tonen: dat het Herwich een onmogelijk voorstel moest voorkomen zijn Heidelbergse professoraat te ruilen voor een plaats als pastoor in het Amsterdamse begijnhof hebben de brave burgemeesters blijkbaar alleen op het stuk van de financiën beseft!

Herwichs leven laat zich, als dat van bijna al zijn Nederlandse collegae uit de middeleeuwen, slechts beschrijven aan de hand van de spaarzame ambtelijke notities van universiteitsrectoren en faculteitsdekens, en wat De Bont begonnen is, kunnen wij nu voltooiën en uitdiepen met de kennis van de Keulse matrikels en de handschriftelijke overlevering van Herwichs werk. Over zijn geboortejaar, zijn eerste studies te Amsterdam weten we niets met zekerheid. Bij benadering kunnen we Herwichs geboortejaar wel vaststellen op 1423/24, aangezien hij zijn licentiaatstitel behaalde in 1443. Voor deze waardigheid geldt in normale omstandigheden een leeftijdsgrens van 20 jaar. Van zijn lagere studies veronderstelt De Bont dat deze geschied zullen zijn aan de stadsschool in de Halsteeg. Doch pas in Keulen treffen we de eerste vaste gegevens. Herwich heeft zich daar op 25 mei 1440, onder het rectoraat van de bekende jurist Theodericus van Neuenstein, voor de studie van de *artes* laten inschrijven, en het gevraagde inschrijfgeld voldaan.<sup>11</sup> Hij was zeker niet de enige Amsterdammer toen. Al eerder in diezelfde rectoraatsperiode (dus na 24 maart 1440) hadden zich acht stadsgenoten aangemeld. En als professor in de *artes* stond Nicolaas Mentonis van Amsterdam aan het begin van zijn carrière, een man die nog naam zou maken met het weerleggen van 24 ketterse stellingen door een zekere Ferrand verkondigd.<sup>12</sup> De Amsterdammers waren echter verre in de minderheid tegen het grote contingent Groningers, dat zich op 27 april en bloc gepresenteerd had: 17 noorderlingen tegelijk, die veelal bij magister Laurentius van Groningen studeerden. Veertig jaar lang (1430-1470) heeft deze in Keulen aan de artistenfaculteit gewerkt; een studentenconvict, de *bursa Laurentii*, hield er zijn naam in ere.<sup>13</sup>

11 H.Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, Bd. I, 1389-1475 (Bonn 1928/2) Register 1931. Herwich's inschrijving 205, 87.

12 Wagenaar, l.c.; Keussen, 167, 43. Brieven betreffende het optreden van Ferrand vermeld in H.Keussen, *Regesten und Auszüge* (zie noot 72), nr. 954, 955, 961.

13 H.Keussen, *Die alte Universität Köln* (Köln 1934) 345; *Matrikel* 141, 23.

Herwich studeerde bij magister Cornelis Baldwini van Dordrecht, eveneens een zuil van de Keulse *artefaculteit*. Ook deze had een bursa gesticht, en werkte jarenlang in het onderwijs (1430-1475).<sup>14</sup> Op 4 juli 1441 determineerde Herwich bij magister Cornelis; twee jaar later, 16 april 1443, voltooide hij met de *inceptio* zijn studies. Magister Ghijsbert van 's-Gravenzande reikte hem de toga.<sup>15</sup> Ghijsberts rol in de *artefaculteit* was maar gering. Tijdens zijn optreden als *magister artium* in Keulen (1443-1445) studeerde hij reeds medicijnen, waarin hij tenslotte de doctorstitel behaalde. Als lijfarts van de Keulse aartsbisschop Diederik van Moers, later ook van de hertogin van Gulik Elisabeth van Nassau-Saarbrücken, heeft hij enige naam gemaakt.

Op 2 november 1444 werd Herwich opgenomen in het college der *artium magistri*, maar begon hij toch ook reeds zijn theologische studies, die hem in 1450 de baccalarius-titel verschaften. Deze studies hebben hem blijkbaar weinig tijd overgelaten voor een werkzaam aandeel in het *artes*-onderwijs. Keussen vermeldt – zonder dat zijn bewering in de matrikel-uitgave gecontroleerd kan worden –, dat Herwich van 1447 tot 1452 in de *artefaculteit* werkzaam is geweest. Concrete resultaten daarvan zien we echter pas laat. De eerste determinatie onder zijn leiding heeft plaats op 15 juni 1450; de overige berichten hebben alle betrekking op het jaar 1452, toen er op 9 maart zeven studenten determineerden, en twee studenten door de *inceptio* de studie in de *artes* bij hem afsloten. Een van deze twee is de genoemde Groninger Wessel Gansfort die, na een verblijf in Parijs, in de jaren 1455-56 te Keulen in Herwichs geest, dat wil zeggen volgens de principes van de *via antiqua* zal doceren, en zijn meester tenslotte naar Heidelberg volgen.<sup>16</sup>

Een blik op Herwichs onderwijs in Keulen wordt ons gegund door één enkel handschrift, dat filosofische traktaten bevat. Het is de Münchener codex Clm 500, een waardevolle verzameling die het eigendom geweest is van de humanist Hartmann Schedel, en zodoende deel uitmaakt van het stichtingsbestand van de Münchener bibliotheek. Volgens de handschriftencatalogus bevat deze codex *Disputata Coloniae questiones veteris artis (secundum Porphyrium de V universalibus, Aristotelis praedicamentorum et perihermenias ect. libros)*. Op fol. 146 staat met grote letters bovenaan geschreven AMSTERDAM. Daaronder volgen dan de registers op de vraagstukken uit Porphyrius en Aristoteles' *Praedicamenta*, die door Herwich behandeld zijn. Op fol. 147r begint de tekst van zijn colleges. Een versierde hoofdletter C draagt het gotisch randschrift: *Circa nobile et multum utile necnon delectabile*, dat vervolgens aansluit op de tekst: *Exercicium veteris artis venerabilis magistri amsterdam etcetera*.

Het is op deze plaats niet doenlijk al het door Herwich behandelde te ontleden. Een blik in de soort kwesties die hij zijn hoorders voorlegde moge duidelijk maken, dat hier ongetwijfeld voor een aanhanger van de *via antiqua* wezenlijke

14 Keussen, *Matrikel*, 132, 94.

15 *Ibidem*, 185, 25.

16 *Ibidem*, 243, 6. – Een overzicht van Herwichs Keulse studenten wordt gegeven in noot 47.

vragen aan de orde zijn. De eerste: "Utrum tantum quinque sunt habitus intellectuales", klinkt nog wel niet erg boeiend, maar de volgende zijn in het leerstellig debat tussen oude en nieuwe weg des te interessanter: "Utrum universale sit subjectum libri porphyrii; utrum universale sit genus ad quinque predicabilia; utrum noticia quinque universalium sit necessaria ad quattuor; utrum universalia sint substantia vel accidentia; utrum sint ponenda quedam universalia separabilia preter operationem intellectus". Ook uit de vraagstukken bij het eerste boek *Perihermeneias* vallen kwesties over deze leerstrijd op; zo de vraag "Utrum voces sunt signa conceptuum".

De serie eindigt op fol. 151v. Toch werd met andere hand op het overgebleven gedeelte van het blad nog een brandende filosofische kwestie toegevoegd: "Utrum omne ens aut sit in anima aut extra animam". Vanaf fol. 258 zijn dan "moderne" auteurs aan het woord: *De relationibus iuxta traditionem modernorum*.

In zijn studentenjaren moet Herwich wel veel zijn opgetrokken met de enige van de serie Amsterdammers uit de jaargang 1440, die iets meer in zijn intellectuele mars had: Simon Nicolay van Amsterdam.<sup>17</sup> Simon had zich op 10 mei 1440 laten inschrijven, had op 5 juli 1441 gedetermineerd, en op 29 april 1443 onder magister Nicolaas van Amsterdam de *inceptio* volbracht. De *artes*-studie van beide jongemannen was dus gelijk opgegaan, maar tot de theologie voelde Simon zich niet aangetrokken. Wel is hij na het behalen van het licentiaat naar Erfurt gereisd<sup>18</sup>, maar enige jaren later nam hij weer tentamens af in de Keulse *artes*faculteit (3 februari 1446). In 1448 verhuisde Simon echter voorgoed naar Heidelberg, waar hij zich op 5 september als *magister artium* van Keulen liet inschrijven, tezamen met de *baccalarius in decretis* van Leuven en tevens *magister artium* van Keulen Bertholdus van Steenwijck.<sup>19</sup> Een viertal jaren later zal ook Herwich naar Heidelberg vertrekken.<sup>20</sup>

De overgang van Simon en Herwich van Amsterdam van Keulen naar Heidelberg is een bewuste stap in het langdurig pogen om in de Neckarstad de *via antiqua* ingevoerd te krijgen. De gang van zaken is voldoende bekend. Gerhard Ritter heeft aan de hand van de bronnen het verhaal over de wegenstrijd te Heidelberg in zijn *Studien zur Spätscholastik II* neergeschreven, en diens publikatie is voor M. van Rhijn aanleiding geweest een aanvullende studie op zijn dissertatie te schrijven: *Wessel Gansfort te Heidelberg en de strijd tussen de "via antiqua" en de "via moderna"*.<sup>21</sup> Van Rhijn volgt daarin Ritter op de voet. Geen van beiden heeft echter de Heidelbergse bronnen over deze episode gepubliceerd, en het leek interessant de belangrijkste passages uit de desbetreffende universi-

<sup>17</sup> *Ibidem*, 205, 72.

<sup>18</sup> Herm. Weissenborn en Adalb. Hortschansky, *Acten der Erfurter Universität*, Bd. I (Halle 1881-1889) 194.

<sup>19</sup> Toepke, *Matrikel Heidelberg I*, 257.

<sup>20</sup> *Ibidem*, I, 272.

<sup>21</sup> *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, N.S. 18 (1924) 251-265.

teitsdocumenten in de tekst mee op te nemen.<sup>22</sup> Daaruit blijkt inderdaad, dat in 1444 een eerste poging werd gedaan in de Heidelbergse universiteit, waar de geest van Marsilius van Ingen was blijven leven, de *via antiqua* te introduceren: "fuit propositum an expediret facultati et pro eius incremento et augmento admittere viam antiquorum in hac universitate, et placuit facultati propter diversa motiva quod non expediret et hoc fuit tunc conclusum".<sup>23</sup> De poging had dus geen resultaat, maar de motieven voor het negatieve besluit worden ons door de notulist onthouden. De vergadering benoemde een commissie die adviezen moest geven "ad obviandum cunctis qui niterentur istam viam antiquorum adducere et nedum sancti Thome sed et Alberti".<sup>24</sup> De laatste drie woorden wijzen wel zeer duidelijk aan uit welke richting er druk werd uitgeoefend. In Keulen vertegenwoordigde, naast het thomisme, ook het albertisme strijdbaar de *via antiqua*.

Voorlopig bleef het enige jaren stil in de faculteit. De *annales facultatis artium* geven pas weer in het verslag van de vergadering van 12 april 1452 berichten over deze affaire. Er is sprake van de excessen die de magistri Jodocus van Kalw en Marcellus Geist van Atzenheim zich in hun verzet gepermitteerd hadden "necdum contra personas facultatis sed et contra ipsam facultatem, viam doctri-nandi et statuta increpando".<sup>25</sup> Strafmaatregelen konden niet uitblijven. Dit moest ook een landsman van Jodocus, magister Petrus van Kalw, ervaren: tijdens de vergadering van 22 april werd hij door de faculteit geschorst vanwege zijn hartstochtelijk, voor de modernen beledigend optreden voor de *via antiqua*: "vellet in contumeliam et opprobrium omnium de facultate se dare ad viam antiquorum, refutando et contempnendo viam modernorum".<sup>26</sup> Geprikkeld door dit verzet in eigen kring, eiste nu de faculteit van alle magistrandi die in haar gelederen zouden worden opgenomen, een eed van trouw aan de *via moderna* en haar leermethoden: "quod modum legendi cum questionibus et dubiis secundum communes titulos magistrorum et cum commento observent, sicut in principio studii in nostra facultate legi est consuetum, in via videlicet communi modernorum per primevos nostre facultatis patres Marsilium et alios modernos introducta".<sup>27</sup> Opnieuw werd een commissie benoemd van enige magistri "qui advisere deberent et haberent de

22 Naar microfilmopnamen uit het Heidelbergs universiteitsarchief, *Annales facultatis artium* I, fol. 224r-v; II, fol. 19r-28v. Deze microfilms berusten op het Instituut voor Middeleeuwse Geschiedenis te Nijmegen, waar een bio- en bibliografische documentatie over Nederlandse geleerden uit de middeleeuwen wordt opgebouwd.

23 *Annales facultatis artium* I, fol. 124r. Verslag van 26 april 1444. Deze tekst ook bij G. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* Bd. IV (fotogr. herdruk Darmstadt 1955) 188, noot 65. Zie Toepke II, 386, waar de licentiaatslijsten van dit jaar worden gegeven, maar de interessante aantekeningen omtrent de gang van zaken in de faculteit weggelaten zijn.

24 *L.c.*, – Zie Ritter, *Studien* II, 56, noot 1.

25 *L.c.*, II, fol. 19v-20r. Ritter, *Studien* II, 57; idem, *Die Heidelberger Universität* Bd. I (Heidelberg 1936) 383.

26 "Quoniam sonuit de eo quomodo ipse aliquos scolares niteretur retrahere a studio in illa universitate et in nostra facultate, dicendo quod per iuramentum suum non vellet nec posset cuiquam suadere ad studendum in nostra facultate. Secundo quod eciam vellet in contumeliam..." etc. *L.c.*

27 *L.c.*; Ritter, *Studien* II, 58, noot 1; *Heidelb. Univ.*, 383.



modo et forma contra illos sic novum modum introducere cupientes"<sup>28</sup>, want nog steeds spannen sommigen zich in de *via realistarum* in te voeren.

Blijkens het verslag van deze commissie, uitgebracht op 1 juni 1452, waren de Heidelberger modernen toch niet geheel ongevoelig voor kritiek en de wensen van de opposerende realisten. De commissie achtte het raadzaam dat er voor de baccalarii en de studenten goede commentaren op alle boeken van Aristoteles ter beschikking kwamen, die de tekst van het begin tot het einde verklaarden (dus niet zoals in de *via moderna* tot dan toe gebruikelijk was alleen broksgewijze naar keuze van de commentariërende magister); ook de aristotelische teksten zelf moesten de studenten in handen hebben, minstens één tekst op drie studenten. Maar voor het overige, meende de commissie, diende de faculteit de keurvorst te vragen geen mutaties in de onderwijsmethoden aan te brengen.<sup>29</sup>

Helaas, deze had reeds anders beslist. De 29ste mei van dat jaar 1452 had Frederik I van de Palts een decreet getekend, waarbij de *via antiqua* op basis van gelijke rechten naast de *via moderna* werd toegelaten. De landsheer, heer ook van de universiteit en bezielde van kerkelijke hervormingsijver, had onder invloed van zijn kanselier Johannes Geiler Guldenkopf en mogelijk ook van magister Johannes Wenck van Herrenberg, de reeds lang voorbereide statutenhervorming bekrachtigd. De faculteit kon niet anders doen dan tenslotte de nieuwe statuten aanvaarden en haar leden van de eden op de oude reglementen ontslaan.<sup>30</sup> Een nieuwe periode in het Heidelbergse onderwijs was aangebroken.

Het is zeer opmerkelijk dat de gevolgen van deze vernieuwing vrijwel onmiddellijk in de matrikels zijn af te lezen. Terstond na het keurvorstelijk besluit trok

28 "Anno quo supra xxia die maij facta congregatione magistrorum de facultate arcium per iuramentum super quodam puncto respiciente regencia facultatis quo ad modum doctrinandi, quoniam aliqui laboraverunt pro introducenda via realistarum, facultas rationabilibus motivis habitis et pluribus hincinde deliberationibus, quia ista via ab inicio studij in facultate non fuit practicata, quinimo ab omnibus predecessoribus solemnibus magistris et patribus nunquam admissa, deputans pro conservacionibus suorum iurium et privilegiorum ac statutorum aliquos magistros qui avisere deberent et haberent de modo et forma contra illos sic novum modum introducere cupientes, videlicet magistros Conradum de Laudo, Rudolphum de Rudesheim..." etc. *l.c.*, fol. 19v.

29 "Item anno quo supra convenerunt magistri predicti ut prefertur deputati die prima junij...et deliberatione matura prehabita eis primo et ante omnia placuit et videbatur oportunum ne facultati et magistris eiusdem obici posset de inordinato modo legendi quatenus de cetero disponendum esset (fol. 20r) ut super omnibus libris aristotelis pro baccalariis et scholaribus legendis in via modernorum disponerentur commenta bona de uno ad unum textum resolventia et exponencia et quod nedom magistri sicut et antea ad textum materiam in lectionibus oculum haberent et diligentem animadversionem, sed quod et scolares textus sibi in communioribus libris legibilibus disponere tenerentur et si non quilibet propriam, tamen ad minus duo vel tres semper unum tenerentur habere textum. Secundo prefatis magistris placuit quod humiliter rogandus esset dominus princeps per aliquos nomine facultatis deputandos ut nichil novi contra consuetudinibus hactenus observatas introducere aut introduci procuraret, sed nostram facultatem in istis consuetudinibus et modis observantie sue conservare vellet..." *l.c.* – Vlg. Ritter *Studien* II, 59-60.

30 *l.c.* – Over Joh. Wenck zie E. Vansteenberghe, *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (Münster i.W. 1910) (Beitr. Baumker, Bd. 8, Heft 6) en R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues u. Johann Wenck* (Münster 1955) (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, 38, 1).



een stroom van studenten en magistri uit Keulen, het oude bolwerk van de *via antiqua*, naar Heidelberg om daar de rangen van de *antiqui* te versterken. Dit geschiedde in zo opvallende mate, dat ik geneigd ben hier een duidelijke planning te vermoeden, bedoeld om de studie-hervorming in Heidelberg zo snel mogelijk haar beslag te doen krijgen. Waarom zouden die studenten, veelal reeds baccalarii van Keulen, hun studies niet in de Rijnstad voltooien? Waarom kwamen magistri uit Keulen en Parijs naar een notoir vijandig milieu, om er een nieuwe leer en nieuwe onderwijsmethoden in te voeren? Zouden geldelijke vergoedingen, van kerkelijke of landsheerlijke zijde, hen hiertoe hebben aangetrokken? En dat alles dan vanwege de hervormingsijver van de keurvorst in de post-conciliaire periode? Of zijn het zijn humanistische raadslieden geweest, die meer geestelijke verwantschap bezaten met de *via antiqua* dan met de moderne richting en die van de nieuwe oriëntering in het onderwijs een verbetering verwachtten van de intellectuele positie van de universiteit?

Deze vragen zijn door Zamcke<sup>31</sup> en Ritter<sup>32</sup> wel opgeworpen, maar nog onvoldoende beantwoord. Ook deze studie geeft er geen antwoord op. We blijven voorlopig staan bij de feitelijke gang van zaken, bij de onmiskenbare toevloed van realisten van buiten af. De faculteit heeft inderdaad ernst gemaakt met de uitvoering van de pariteitsvoorschriften. Het onderwijs volgens de principes van de *via antiqua* diende georganiseerd te worden. Reeds vanaf 1448 verbleef de Keulse magister Simon van Amsterdam in Heidelberg, maar wat hij daar sindsdien heeft uitgevoerd blijft duister: pas op 1 oktober 1452 kreeg hij, na een publieke responsie, toestemming als *magister regens* in de *artes*faculteit op te treden.<sup>33</sup> Op 5 januari 1453 werd hij toegelaten tot de faculteitsraad, als Keuls magister in rangorde plaatsnemend na de Heidelbergse promoti.<sup>34</sup> Op diezelfde vigilie van Driekoningen kreeg ook magister Herwich van Amsterdam, die zich aan het eind van 1452 te Heidelberg had laten inschrijven, toestemming tot een publieke responsie; hem werd toelating tot de *regencia* en opneming in de faculteitsraad in het vooruitzicht gesteld.<sup>35</sup> En zo ging de uitbreiding van het docentencorps der *via antiqua* verder: na 23 juni 1453 kwamen de Keulse magistri Baldewilus van Amsterdam en Theodericus Polman van Venray over naar Heidelberg.<sup>36</sup> Op 31

31 Inleiding op het *Narrenschiff* van Seb. Brant (Leipzig 1854) XV.

32 *Studien* II, 64-68.

33 "Item eadem convocatione admissus est ad respondendum magister Symon tamquam magister in universitate Coloniensi promotus pro regencia in facultate arcium et iuravit solita iuramenta et respondit in publice". Bij deze aantekening is een handje getekend met de opmerking: "primus coloniensis regens", *Ann. fac. art.* II, 22r, 25v.

34 "...receptus fuit ad consilium facultatis arcium magister Symon de Amsterdam coloniensis et locatus post magistros promotos in hac universitate heidelbergensi anno dni mccccxliij", *ibidem*, 22r.

35 "Item anno et die scilicet in vigilia epiphanie quibus supra in plena convocatione facultatis magistris consilialiter vocatis admissus fuit ad responsionem publicam in facultate arcium faciendam magister Herwicus de amsterdam sacre theologie baccalarius formatus coloniensis et eciam sibi addictum quod facta responsione facultus arcium parata sit eum acceptare ad consilium eiusdem eumque locare inter magistros in ordine suo". *Ibidem*.

36 Toepke, I, 274.

juli vroeg Jodocus van Kalw vergiffenis voor zijn onbesuisd optreden in de dagen van de strijd: hij werd weer toegelaten tot de magistri.<sup>37</sup> Even later, op 29 augustus, werden Johannes Petri van Denemarken en Burchardus Wenck uit Herrenberg, beiden *magister artium* van Parijs, in Heidelberg toegelaten "ad legendam et ad regenciam".<sup>38</sup> Het docentencorps is voorlopig compleet. Later kwamen daar, misschien op instigatie van Herwich, nog de magistri Wessel Gansfort en Nicolaas van Amsterdam bij, resp. 1 en 3 juni 1456. Maar dan zijn er tevens reeds voldoende eigen studenten opgekweekt om uit de afgestudeerden nieuwe magistri te recruteren. Aan het eind van het jaar 1453 had de *via antiqua* vaste voet in Heidelberg. De twee Parijzenaren namen de leiding op zich van een *pedagogium*, een convict dat door de grote promotor van de *via antiqua*, Johannes Wenck van Herrenberg, was gesticht om de leerlingen van de "oude weg" te verzamelen.<sup>39</sup>

Zijn met deze namen de eerste docenten uit de *via antiqua* te Heidelberg genoemd (van deze acht namen zijn er zes Nederlanders, onder wie vier Amsterdammers), ook de lijsten van inschrijvingen en examens van studenten leveren interessante gegevens op. De eerste resultaten van het georganiseerde onderwijs konden de nieuwgekomen magistri nog geen jaar na de hervorming reeds plukken. Een snel succes, dank zij de overplanting op grote schaal van Keulse studenten naar Heidelberg. Herwich van Amsterdam heeft in de vorming van deze jongelieden een werkzaam aandeel gehad. Vroeg in het jaar 1453 was de eerste afgestudeerde in de *via antiqua* door magister Radulf van Brussel, de toenmalige vice-kanselier, tezamen met zeventien anderen uit de *via moderna* toegelaten tot het licentiaat. Deze eersteling, Giselbertus Nicolai van Delft<sup>40</sup>, in Heidelberg ingeschreven onder de naam Gizpertus Klinckart, kwam van Keulen, waar hij in 1444 de studie was begonnen. Op 8 oktober 1452 was hij door de Heidelbergse faculteit geaccepteerd als Keuls baccalarius, en reeds op 20 maart 1453 slaagde hij voor zijn licentiaatsexamen. De daaropvolgende maand determineerde hij

37 *Ann. fac. art.* II, 23v.

38 Toepke, I, 274; Burch. Wenck was reeds eerder in Heidelberg ingeschreven geweest als student, na 14 maart 1449 (Toepke, I, 259), maar heeft de magistertitel te Parijs gehaald. *Annales universitatis* II, 18r.

39 "In die S.Johanni magister Johannes Petri et magister Burchardus Wenck admissi sunt ad regendum pedagogium in facultate arcium per venerabilem virum magistrum Johannem Wenck sacre pagine doctorem institutum ad instar pedagogij parisiensi". (*ann. fac. art.* II, 24). Er is overigens ook sprake van een *domus collegii artistarum*, waarvan ook Simon en Herwich van Amsterdam lid zijn. Proost is er Sebastianus de Pforcheim, overige leden Rudolfus de Rudesheim en Heinrich van Schweinsfurt. Dezen verklaren aan de universiteit schuldig te zijn 20 Rhein. gulden; omdat het college geen eigen zegel heeft, hebben op hun verzoek twee magistri, o.a. Radulfus van Brussel, hun *signetum* op de schuldverklaring gedrukt (11 augustus 1453, *ann. univ.* II, 18r). – Op 2 okt. 1453 vergadert de universiteit in dit *collegio artistarum* waar mag. Jodocus Calw, tevoren nog zeer gehinderd in zijn lessen door de studenten, waarover de keurvorst een brief heeft moeten schrijven (Ritter, II, 61; *ann. univ.* II, 17v), nu in naam van de faculteit vraagt te willen overwegen "de modis per quos lectiones et alii actus concorditer fieri possent quo ad viam novam et antiquam". *Ann. univ.* II, 18r. Over de door Ritter (zie noot 79) vermelde *bursa Coloniensis* heb ik geen nadere gegevens.

40 Keussen, *Matrikel Köln*, I, 221, 54; Toepke, I, 271; II, 392.

onder magister Herwich van Amsterdam. Gisbert was een goed student geweest, gezien zijn derde plaats bij de toekenning van het licentiaat. Herwich zal zeker gelukkig geweest zijn met deze eerste leerling, "primus magister in via antiqua promotus in temptamine tamen magistrandorum de via moderna"<sup>41</sup>, al zal hij met enige jaloezie naar zijn collegae uit de *via moderna* geblikt hebben: magister Hendrik van Schweinsfurt telde op dat moment elf leerlingen! Maar Herwich zou nog voldoende gelegenheid krijgen om naam te maken.

Gisbert van Delft was tezamen met Christiaan van Zülpich (Christianus Tulpeti), eveneens een Keuls baccalarius<sup>42</sup>, in dezelfde periode naar Heidelberg gekomen als magister Herwich (dus na 23 juni 1452, de dag waarop de rectorwisseling plaats had). Maar na deze twee eerste Keulse baccalarii kwamen er nog geregeld anderen: in 1453 waren het er drie, in 1454 weer drie, en in de volgende jaren is er bijna steeds een Keuls baccalarius naar Heidelberg overgestapt.<sup>43</sup> Op zich is dit inter-universitair verkeer geen bijzonderheid. Zowel magistri als baccalarii trokken van de ene universiteit naar de andere, aldus een belangrijke internationalisering van het onderwijs teweegbrengend. Het merkwaardige is echter, dat uit het in de noot<sup>44</sup> gegeven overzicht blijkt, dat in de periode 1440-1452 wel drie Keulse magistri verhuisd zijn, maar dat geen enkele student ooit uit Keulen naar Heidelberg is verhuisd. In 1452 begon, na de invoering van de *via antiqua*, ineens die toeloop, die nog lang gebruikelijk blijft. Zou mogelijkwijze

41 *Ann. fac. art.* II, 25r.

42 Keussen, I, 249, 15; Toepke, I, 272; II, 393.

43 Na 23 juni 1453: Petrus van Brielle (Toepke, I, 274). – Na 20 dec. 1453 Cornelius van Goes en Petrus van Soest (*ibidem*, I, 278). – Na 20 dec. 1454 Adam van Wickenrode, Servacius Gosweini van Koblenz, Johannes Erixi van Amsterdam (*ibidem*, I, 280). – Na 20 dec. 1455 Henricus de Stipite (Stock) van Keulen (*ibidem*, I, 285). – Na 20 dec. 1456 Henricus Bruchhusen van Neuss (*ibidem*, I, 288). – Na 20 dec. 1457 Gerardus van Enkhuizen (*ibidem*, I, 291). – 3 juni 1458 Geldolphus Haec van Breda. – 7 juni 1459 Wilhelmus Jacobi van Dordrecht (I, 298). – 16 mrt 1461 Wilhelmus van Delft (I, 303). – 6 sept. 1464 Henricus van Soest (I, 311). Tussen al deze Keulse baccalarii komen ook af en toe baccalarii uit Erfurt, Wenen, Leipzig, Bazel, Freiburg naar Heidelberg.

44 Uit de matrikels van Heidelberg blijkt dat vanaf 1440 de volgende personen, die reeds elders studeerden, naar Heidelberg kwamen: 31 okt. 1441: een mag. art., dr. med. en bacc. theol. van Parijs, plus een *studens* uit Wenen. – 23 dec. 1441: mag. art. en dr. iur. can. Gerhard Vryhus de Bochoeldia, van wie niet is vermeld waar hij zijn studies maakte. – 17 juli 1443 Dom. Petrus Knapp, mag. art. Paris, lic. med. Bonon., bacc. theol. concilii Basiliensis; Nic. de Hagen, lic. utr. jure Bonon. – 29 dec. 1443: een bacc. uit Erfurt. – 23 juni 1444: een decret. dr. plus een doct. utr. juris. – 5 nov. 1444: een bacc. uit Wenen. – 20 febr. 1446: een bacc. uit Erfurt, plus een mag. art., bacc. form. theol. van onbekende studieherkomst. – zomer 1446: een bacc. art. uit Leipzig. – zomer 1447 idem uit Wenen. – De eerste Keulenaar in deze periode is Johannes Reventz van Brussel, mag. art. et bacc. theol. Col. (Keussen, 205, 116; Toepke I, 254: over zijn doen en laten te Heidelberg is buiten deze inschrijving niets bekend). – 23 mrt 1448: bacc. uit Erfurt. – Samen op 5 sept. 1448: Bertholdus van Steenwijk, art. mag. Col. et bacc. in decret., en Simon van Amsterdam, art. mag. Col. (I, 257). – 24 dec. 1448: een mag. art. uit Praag. – 11 juni 1449: een bacc. art. uit Leipzig. – Na 8 juni 1450 een bacc. uit Wenen. – 4 juli 1450: een art. mag. dr. med. uit Wenen. – nadien nog een leg. dr. in decret. lic. – 21 juni 1451: een bacc. art. uit Erfurt. – 28 juni 1451 de theol. prof. o. cisterc., prof. in Novo Campo Fr. Arnoldus van Monnikendam (I, 267), en een bacc. uit Erfurt. – 18 okt. 1451: Fr. Johannes de Lyra o.p. uit het klooster te Antwerpen, bacc. in theol. form. – 23 juni 1452: een bacc. uit Leipzig, en dan ook Gizpertus Klinckart van Delft, bacc. in art. Colon. (Toepke, I, 271).

de persoonlijke aantrekkingskracht, die faam van magister Herwich deze verhuizing van studenten op gang hebben gebracht? De vraag heeft zin, want G.Ritter noemt Herwich een zuil van de *via antiqua*, een partijleider aldaar. Wat zeggen de bronnen over Herwichs werkzaamheid? Op het eerste gezicht is men geneigd een geringschattend oordeel te geven. Vanuit Keulen volgt hem als rechtstreekse leerling slechts Arnold van Vynkenrade uit Weert<sup>45</sup>, en even later ook – maar dat is een volkomen ander geval – de internationale figuur Wessel Gansfort.<sup>46</sup> Van de tien studenten die te Keulen onder Herwich determineerden of de *inceptio* volbrachten, kwamen er slechts twee naar Heidelberg over.<sup>47</sup> Wat is Herwichs rol in de *via antiqua* dan geweest?

Om deze kwestie te onderzoeken, moeten we eerst in het algemeen de betekenis van deze vooral Nederlandse toeloop naar Heidelberg na 1452 aangeven. Zich wel bewust, dat de *via antiqua* alleen tot haar recht zou komen indien zij los van de in Heidelberg traditionele en nog steeds overheersende “moderne weg” kon opereren, kregen de magistri gedaan dat de faculteit op 9 mei 1454 een verstrekkend besluit nam: voortaan zouden de tentamens van de baccalariandi en de magistrandi, alsmede ook de promoties in beide richtingen gescheiden plaatsvinden. De “oude weg” kreeg haar eigen dagen daartoe aangewezen, in mei en november, de nieuwe in januari en juli.<sup>48</sup> Volgens deze belangrijke nieuwe

45 Keussen, I, 247, 23; Toepke, I, 279; II, 394.

46 Keussen, I, 243, 6; Toepke, I, 285; II, 395, 396.

47 Als eerste determineerde onder Herwich van Amsterdam Gerard de Aqua al. de Berka (= Wegberg, Kreis Erkelenz, dioc. Luik) op 15 juni 1450, die in 1453 tot het licentiaat wordt toegelaten (Keussen, 232, 8). Op 9 maart 1452 determineren onder Herwich zeven studenten: Rob. Broon uit Schotland, die later in Parijs in 1457 zijn magistertitel haalt (231, 41), Johannes Gerardi Vynck van Leiden (247, 2), Arnoldus de Vynkenrode van Weert (247, 23), Johannes Loevenich van Wickrode (247, 2), Wygerus de Hassent van Emmerik (247, 36), Theodorus Roep van Haarlem (247, 43), en Otto van den Bleek van Xanten (250, 12). In 1452 (geen preciese datum bekend), volbrachten onder magister Herwich hun *inceptio* Stephen Wassing de Castro (235, 21) en Wessel Gansfort (243, 6).

48 *Ann. fac. art.* II, 25r: “Anno quo supra (1454) nona die maii facta congregatione magistrorum de facultate arcium per iuramentum super inceptione temptaminis magistrandorum de via antiquorum conclusum fuit cum consensu et voluntate magistrorum de ambabus vijs, quod illud futuris temporibus debet incipi in crastino beati Jacobi apostoli.” (Toepke, II, 393, aant. 2, zie I, XI e.v.). – De samenleving was overigens nog lang niet vreedzaam en de nieuwe regeling niet tot stand gekomen zonder controversen. Begin december 1452 was er een vergadering geweest waarin de magistri van beide *viae* van mening bleken te verschillen over “omnia concepta et innovata per deputatos pro facultate arcium”. Het ging over de verandering van de statuten, en 12 december kwam men op de materie terug. Dan worden drie deputati uit de *via moderna* aangewezen “ad tractandum coram doctoribus universitatis de punctis in quibus non concordant isti de via antiqua cum statutis facultatis, precipue in tribus, scilicet quod nolint locare ad baccalariatum sicut ad magisterium, licet de isto cavere statutum facultatis; secundo quod volunt habere dumtaxat annum pro baccalariatu in artibus, licet statutum cavere de anno cum dimidio, tertio de lectionibus certorum librorum nolunt se conformare statutis facultatis ut de hoc tradunt scriptum” *ibidem* II, 26v. – Op vigilie van Thomas wordt dan een nieuwe deputatie gekozen, waarin voor de *antiqui* Herwich van Amsterdam zitting heeft. 20 januari is de vergadering weer over deze drie punten bijeen. De deputatie heeft de universiteitsraad bezocht. De doctoren van de universiteit hebben besloten “ut quo ad primum locacio manet ad baccalariatum, fieret tamen secundum intulacionis ad matriculam universitatis senium; ad magisterium vero secundum consuetudines et statuta facultatis. Quo ad alterum placuit prefatis



regeling zijn de eerste acht baccalariandi in de *via antiqua* eind mei 1454 door de aangewezen *temptatores* Simon en Herwich van Amsterdam, Johannes Petri de Dacia en Burchardt Wenck toegelaten.<sup>49</sup> De eerste licentiandi, vijf in getal, kregen op 17 juni 1454 toelating. Het waren allen leerlingen van Herwich: twee van hen determineerden op 25 juni, de drie overige op 4 juli. Merkwaardigerwijze zijn deze vijf allen uit het Nederrijnse gebied: een uit Keulen, een uit Zülpich, een uit Goes, een uit Brielle, een uit Arnhem.<sup>50</sup> Nederrijnse, ja vooral Nederlandse studenten bevolken blijkbaar de *via antiqua*. Deze conclusie geldt niet alleen voor 1454. Ook later zijn bijna alle uit de Nederlanden afkomstige studenten ingeschreven voor de *via antiqua*. Gedurende al de jaren dat de tentamens van beide richtingen gescheiden worden afgenomen, dus van 1454 tot 1523, zijn alleen in het jaar 1466 drie Groningers (uitgerekend Groningers!) als enige Nederlanders tot het licentiaat van de *via moderna* toegelaten. Bedenken we, dat voor de Nederlanders voorts hoofdzakelijk de realistisch georiënteerde universiteiten Keulen en Leuven als studie-centra in aanmerking komen, dan kan de verbreiding van het nominalistisch denken in onze streken niet aanzienlijk zijn geweest.

Een overzicht van de in beide richtingen uitgereikte licentiaatstitels, van de daarbij optredende magistri uit de *via antiqua* en van de Nederlandse herkomst van de studenten uit die richting geeft een interessant beeld van de verhoudingen aan de Heidelbergse universiteit tussen 1455 en 1462. In die periode behaalden 82 studenten het licentiaat in de *via moderna* en 48 in de *via antiqua*. Deze laatste groep telde 13 Nederlanders, de eerste niet één.<sup>51</sup>

We kunnen dit overzicht in 1462 sluiten, omdat na dat jaar geen Nederlanders meer naar Heidelberg kwamen, uitgezonderd dan de drie reeds genoemde Groningers. Ook Herwichs rol in de *artefaculteit* is dan ten einde. Hij blijkt als docent niet overmatig belangrijk te zijn geweest. Veeleer waren de Parijzenaren Johannes Petri en Burchardus Wenck de dragers van de *via antiqua*, wat voor de hand ligt gezien hun functie als leiders van het realisten-convict.

---

doctoribus, ut scholaris ante admissionem temptaminis ad baccalariatum staret ad annum cum medio, isto adiecto quod si scholaris dispensationem super eo peteret aut magister ex parte sua si tunc pro tali scolari aliquis ex magistris aut aliqui iuramento affirmarent et dicerent cum eo fore dispensandum, facultas vellet et teneretur dispensare. Pro tercio autem videbatur quod quelibet viarum sua ordinare posset et exercitia et lectiones secundum modum et formam vie expedientem et pro informacione scholarum magistris proficuum", *ibidem*, 28. – De faculteit besloot deze oplossing eerst in de praktijk te toetsen en eventueel andere "modi regendi et disciplinandi scolares" uit te denken. Daartoe wordt weer een commissie ingesteld van zeven, waaronder nu Simon van Amsterdam.

49 *Ann. fac. art.*, II, 25v. De lijsten van de baccalarii ontbreken bij Toepke II: *Album magistrorum artium*. Zij zijn echter verwerkt in de noten bij de matrikel-uitgave (Toepke, I).

50 Toepke, II, 393.

51 Het overzicht is opgesteld aan de hand van Toepke, II, 393-400. De in de tekst voor 1454 genoemde licentiaten, de eerste van de *via antiqua*, zijn niet opgenomen. Zie voor het complete schema de oorspronkelijke publikatie in *Postillen*, 270.



Er is echter onder de uit de Nederlanden gekomen studenten een groep te onderscheiden, die kennelijk wel op Herwichs faam is afgekomen. Dat is de talrijke Amsterdamse jongelingschap, die ofwel rechtstreeks ofwel via een zeer kort verblijf in Keulen<sup>52</sup> naar de Neckarstad trekt om er de *artes* volgens de principes van de *via antiqua* te studeren. Of zijn de Amsterdamse ouders hier doorslaggevend geweest, en hebben zij in de bekend geworden stadgenoot Herwich een garantie gezien voor de veiligheid van hun studie- en avontuurbelustezonen?

Rekenen we aan de hand van het register bij Toepke's matrikel-uitgave na hoeveel Amsterdammers er in de periode 1386-1553 (d.i. de periode die de eerste band beslaat) naar Heidelberg zijn gegaan, dan blijkt dat op een totaal van 89 personen uit Amsterdam er 38 in de dagen van Herwichs verblijf aldaar zijn ingeschreven. De eerste is Theodericus van Amsterdam, die zich laat inschrijven na 20 december 1453, en die bij magister Wessel in 1456 zijn titel haalt.<sup>53</sup> Interessant om te zien is het dat soms hele contingenten tegelijk arriveren, die zich na gezamenlijk de reis te hebben gemaakt ook gezamenlijk laten inschrijven. Zo werden op 7 mei 1455 negen Amsterdammers tegelijk genoteerd, een groep van zes op 3 oktober 1458, groepen van vier zien we op 11 augustus 1455, op 15 mei 1456 en 29 juli 1461.<sup>54</sup> Het waren niet steeds beginnende studenten: onder de 38 was er een die eerst in Keulen zijn baccalariaat heeft gehaald<sup>55</sup>; vier anderen komen als magister uit Keulen naar Heidelberg: Simon, Nicolaas, Baldewilus en Herwich<sup>56</sup> zelf. Maar geen stad heeft zoveel studenten naar Heidelberg zien trekken als Amsterdam.

---

52 Van de 20 Amsterdammers die zich vanaf 21 december 1452 tot eind 1462 in Keulen laten inschrijven (Keussen, I, 256, 1; 257, 64; 257, 65; 262, 32; 263, 13; 263, 14; 269, 55; 269, 56; 273, 3; 279, 4; 285, 17; 285, 44; 283, 45; 289, 29; 289, 46, 47 en 48; 289, 97) gaan er negen door naar Heidelberg, soms na nog geen maand in Keulen gebleven te zijn; een komt uit Heidelberg terug, maar was reeds eerder in Keulen geweest, een gaat naar Erfurt door, een naar Leuven, drie behalen te Keulen het licentiaat, twee het baccalariaat, en van drie anderen is niets anders bekend dan hun inschrijving. – Een merkwaardige groep is echter die welke onder I, 285, 39-43 wordt ingeschreven. Alle vijf Amsterdammers, op 12 mei 1460 te Keulen ingeschreven, komen als baccalarii van Heidelberg onder leiding van mag. Theodericus Joh. van Amsterdam. Bij de naam van één van hen staat "ad artes continuandas", doch hij was reeds magister van Heidelberg (Toepke, I, 397); een ander haalt enige maanden later, 24 oktober, zijn licentiaatstitel toch weer te Heidelberg. Deze uittocht van Amsterdammers uit Heidelberg naar Keulen zal wel vanwege persoonlijke wrijvingen geschied zijn.

53 Toepke, I, 277; II, 395. – Uiteraard zijn deze gegevens uit de matrikels van Toepke verkregen, door in het register alle namen na te gaan van degenen die zich lieten inschrijven als "de Amsterdam". Studenten die reeds een eigenaam dragen, en op die naam in het register geklassificeerd staan, zijn daardoor niet gemakkelijk als Amsterdammer te herkennen, en vallen derhalve buiten de gegeven getallen. Zo bijvoorbeeld Joh. Pauw de Amsterdam, die mogelijk identiek is met Johannes Reineri of Johannes Cornelij (Toepke, I, 282, en noot 10). Zo ook Nicolaas Kirch de Amsterdam (Toepke, I, 294, noot 8): het is niet uit te maken of deze student identiek is met Nicolaus Erhardi de Amsterdammis of met Nicolaus Symonis de A. (Toepke, I, 294). Zo bleven o.a. ook onvermeld Jac. Gribber de A. (I, 141), Nic. Helmer de A. (I, 143), en Henr. Dobbius de A. (II, 3, 494).

54 Toepke, I, 281; 294; 282; 285; 305.

55 Toepke, I, 280; II, 394.

56 Toepke, I, 257; 285; 274; 272.

Toch is het weer niet Herwich die de meeste licentiaten zijn leerlingen mag noemen: het bovenbedoelde overzicht laat wel zien dat Wessel Gansfort en Burchardus Wenck tot grotere aantallen komen. Maar meteen is ook duidelijk, dat de studie-resultaten slechts zeer gering zijn. Van de genoemde 85 studenten (89 ingeschreven, minus de vier genoemde magistri) behalen er tenslotte slechts twaalf hun licentiaat. Van de overigen komen er slechts 28 (misschien 26)<sup>57</sup> tot het baccalariaat; de rest, 45 man, liet na hun inschrijving geen enkel spoor meer achter in de universitaire annalen of akten. Zij hebben waarschijnlijk de studie voortijdig afgebroken. Mocht de stadsregering destijds beurzen aan deze jongelieden hebben uitgereikt, dan zal het studierendement, een percentage van zestien afgestudeerden op 89 studenten, d.i. ca. 18% beslist een trieste indruk hebben gemaakt.

Formuleren we een slotconclusie uit deze getallen, dan moge duidelijk zijn dat de toestroom van Nederrijnse, met name van Amsterdamse studenten naar Heidelberg in die dagen zeer groot is geweest. Deze beweging begon bij Simon van Amsterdam in 1448, en onderging dan in het jaar van Herwichs inschrijving 1452/53 een belangrijke intensivering, die tot eind 1462 aanhoudt. Men mag met enige reden veronderstellen, dat het Herwich is geweest die zo'n sterke aantrekkingskracht heeft uitgeoefend. De gegevens omtrent Simon van Amsterdam zijn weinig talrijk en laten niet toe in hem de grote figuur te zien<sup>58</sup>; Nicolaas en Baldewilus blijven nog veel meer in het duister. Alleen Herwich treedt werkelijk op de voorgrond. Hij was rector van de universiteit van 20 december 1458 tot 23 juni 1459, tijdens welk rectoraat 129 studenten werden ingeschreven, onder wie twee Nederlanders: Wilhelmus Jacobi uit Dordrecht en Jacobus Gherardi uit Brielle, beiden op 7 juni 1459. Onmiddellijk vóór deze rectoraatsperiode was Herwich deken van de *artefaculteit* geweest, van 23 juni 1458 tot 20 december 1458, en deze functie bekleedde hij opnieuw van 20 december 1461 tot 23 juni 1462.<sup>59</sup>

Na 1462, het laatste jaar dat Herwich in de *artefaculteit* werkzaam is geweest, houdt die toestroom van Nederlanders geheel op, uitgezonderd dan de drie meergenoemde Groningers. Herwich is nog wel tweemaal rector van de universiteit geweest, van 20 december 1468 tot 23 juni 1469, en van 23 juni 1473 tot 20 december 1473<sup>60</sup>, maar Nederlanders vertonen zich dan niet meer in Heidelberg. De meeste studenten komen uit de diocesen Mainz, Worms, Spiers, Metz en

57 Zie de in noot 53 aangegeven identificatie-moeilijkheden door gebrekkige naamaanduiding in de matrikels.

58 Hij is deken van de *artefaculteit* (en in afwezigheid van Radulf van Brussel ook vicekanselier) van 23 juni tot 20 december 1457 (Toepke, II, 396), treedt geregeld op als *temptator* in de *via antiqua* (Ann. fac. art. II, 24r), wordt aangewezen "ad intrandum consilium universitatis iuxta ordinacionem sigillatam domini principis" (*ibidem*), "iuravit ad facultatis liberariam" (16 sept. 1454, *ibidem* 26v), wordt begin 1455 aangewezen om de "disputatio de quolibet" te verzorgen, maar heeft blijkbaar niet deelgenomen aan het onderwijs in de artes. Er zijn althans geen determinaties en *inceptiones* onder hem bekend.

59 Toepke, I, 295; II, 399.

60 *Ibidem*, I, 325, 340.

Konstanz. Hun aantal nam overigens gestadig af. Onder Herwicks tweede rectoraatsperiode noteert hij 63 nieuwe studenten, in zijn derde periode zijn het er nog slechts 52. Van 1463 tot 1523 zijn er in de artistenfaculteit totaal 930 studenten tot het licentiaat toegelaten: 380 daarvan volgden de *via antiqua*, 550 de *via moderna*. De "oude weg" blijft dus numeriek verre in de minderheid, maar heeft duidelijk de voorkeur van de Nederlanders.

Herwicks optreden als docent in de *via antiqua* in de artesfaculteit lag, zoals gezegd, tussen begin 1453 en eind 1462. In die periode heeft hij dertien jongemannen de magister-insignia uitgereikt; zeven daarvan waren Nederlanders. Deze promoties hadden plaats in 1453, 1454, 1455, en dan 1462.<sup>61</sup> Deze jaartallen geven aanleiding tot de vraag: wat heeft Herwich gedaan in de jaren tussen 1455 en 1462? We kunnen aannemen dat hij deze jaren ten dele gebruikt heeft om zijn theologische studies te voltooien. Hij was als *baccalarius formatus* uit Keulen naar Heidelberg gekomen, maar zijn werkzaamheden als *magister artium* zijn in die tijd zeker zo veeleisend geweest, dat de theologiestudie voorlopig op de achtergrond moest blijven. Na 1455 kan hij zich daarvoor hebben vrijgemaakt en vervolgens in ongeveer drie jaar zijn studies hebben voltooid. Toen hij rector werd aan het eind van 1458 heette hij in de matrikels *sacre theologie licentiatus*; toen hij ten tweede male rector was in 1468/69 is hij *sacre theologie professor*. Het licentiaat in de theologie moet hij hebben behaald vóór 23 juni 1458: op die dag keerde hij terug in de artesfaculteit en wel als deken, maar hij droeg toen reeds de titel van licentiaat in de theologie, een titel die hij ook nog tijdens zijn tweede dekenatsperiode (1461/62) voerde. De juiste datum van zijn promotie is echter niet te achterhalen. De lijst van *Promotiones factae in facultate theologiae ab anno 1404-1686*<sup>62</sup> is juist voor de periode 1449-1559 zeer defectueus: slechts voor 1465, 1513 en 1556 staat een enkele losse mededeling opgetekend. Herwicks studie in de theologie blijft ons aldus verborgen, evenals zijn invloed en het aantal van zijn leerlingen in de theologische faculteit.<sup>63</sup> Ook over zijn priesterwijding, zijn beneficië en andere inkomsten is mij niets bekend.

Hier kunnen echter de handschriften, die iets van Herwicks woorden hebben vastgehouden, te hulp komen. Node missen we weliswaar de neerslag van Herwicks eerste geluiden te Heidelberg. De *responsio publica* waarmee hij toegelaten werd tot het magistercorps van de Heidelbergse universiteit is niet

61 *Ibidem*, II, 392-394, 400.

62 *Ibidem*, II, 586-606.

63 Als leerling van de thomistische partijleider Herwich van Amsterdam beschouwt zich de cisterciënzer Leonhard Romolt: Clm 7080, fol. 176r. Fol. 164-198 bevatten zijn *principia* (openingsreden van de *sententiarum*), waarover Ritter zeer gunstig oordeelt, en die hij kenschetst als typisch voorbeeld van de verbeteringen in het onderwijs door de *via antiqua* gebracht: een *lectio textualis* uit P. Lombardus en uit de bijbel, welke teksten dogmatisch verklarend worden behandeld en tenslotte op de theologische en filosofische grondideën worden onderzocht. Pas in het derde deel wordt een enkele *quaestio* opgeworpen, die kort en snel wordt beantwoord. – Bij de *moderni* placht de becommentarieerde tekst geheel achter de grote hoeveelheid vraagstukken schuil te gaan. Ritter, *Heidelb. Univ.* 213/14, en Exkurs 6, 510. In *Studien* II, 135, noot 2 is Ritters oordeel veel ongunstiger.

overgeleverd.<sup>64</sup> Bijna was dit wel het geval geweest met zijn antwoord tijdens een door Radulf van Brussel, alias de Zelandia, anno 1453 op 22 augustus gepresideerd theologisch dispuut. Een uit Heidelberg afkomstige Vaticaanse codex, Cod. Pal. lat. 370, gaf wel de tekst van Radulfs inleidende toespraak voor het begin van het dispuut, noemt in het opschrift magister Herwicus van Amsterdam, "formatus in sacra theologia baccalarius universitatis studii Coloniensis", die als *responsalis* moest optreden, maar laat tenslotte na ook Herwichs tekst aan ons door te geven. Een nuchter "Sequitur assignatio questionis uni ex baccalarijs in theologia vel etc." besluit de vraagstelling, en laat de rest van de bladzijde leeg.<sup>65</sup> De kennelijk neo-platoonse inspiratie die in deze uitvoerige, fraaie retorische inleiding tot het dispuut meeklinkt – zo de theorie over de gelijke bestaanscondities van alle mensen, waarin zij de verborgen God moeten zoeken om tot enig geloof en zelfkennis te komen die uitstijgt boven de uitwendige schijn; zo de plaats die in dit proces van Godzoeken aan de *recordatio* is ingeruimd<sup>66</sup> –, doet ons te meer betreuren Herwichs oppositie niet te hebben vernomen.

Als licentiaat in de theologie leren we hem echter beter uit de handschriften kennen. Uit die periode zijn een drietal preken, *collaciones* van hem overgeleverd, waarvan er twee over Maria en één over de apostelen Petrus en Paulus handelen. Deze teksten zijn bewaard gebleven in de Münchener codex Clm 7080, die echter vanwege de onvolledige omschrijving in de handschriftencataloog heel wat barrières te overwinnen geeft, voordat hij zijn geheimen prijsgeeft.<sup>67</sup> Op grond van een studie van een volledige serie microfilmopnamen van deze codex, die de *Bayerische Staatsbibliothek* mij door de vriendelijkheid van Dr.P.Gichtel ter beschikking stelde toen brieven over en weer geen helderheid konden verschaffen, neem ik thans aan dat uit de grote serie daarin bewaarde preken er drie van Herwich van Amsterdam zijn.

<sup>64</sup> Zie hiervóór, noot 35.

<sup>65</sup> Fol. 334r-338r. Zie G.Ritter, *Heidelb. Univ.*, 187, noot. Onjuist echter in *Studien* II, 135, noot 2.

<sup>66</sup> "Usque illuc enim, extremum videlicet iudicium, nulla discretio est in omnibus, que foris sub sole parent, sed sicut simul omnia oriuntur, sic vivunt simul, et simul pertranseunt universa. Et hac quidem de causa, ut probentur hominum corda, si vivat in eis aliquid de cognitione veritatis, et affectu boni, quod absconditum est, si forte iam ex illo argumentum fidei sumere incipiant, sese esse amplius quam id quod videtur solum, nam extra nichil est. Unde hoc agnosci possit quo et de foris; ab hijs videlicet que extra sunt et parent, argumentum patens homo sumat, ut operari incipiat, quod ille intus est, et probetur quantum ipse sit. Nam si cognoverit se ex eo homo, magnum est et pro merito constat, quod hic ille homo deum requirit per fidem, quem profecto non videt per speciem. Recessit enim primum homo, et avertit se, quando sibi presentem contemplabatur deum, et erat hic reatus magnus, et culpa gravis, presentem odisse lucem. Et constitutum est homini, ad remedium placationis, si requisierit absentem, et desideraverit absconditum, et sciat esse quod videtur, ut idem ipsum tempore suo fiat manifestum. Et istam ob causam subtrahuntur nunc omnia et absconduntur, que invisibilia sunt, et relinquitur homo foris cum alienis, ut nichil de suo videat ut idem probetur si forte recordatio in illo superest, ad convertendum se ad requisitionem illius invisibilis et deifice maiestatis" (fol. 336v-337r).

<sup>67</sup> De Catalogus geeft aan: fol. 112: *Collationes mag. Herbici theol. licent. de Amsterdamis – secundum formam Tulli rethoris*. Nadere specificatie wordt niet gegeven; ook in het hs. duidelijk genoemde auteurs zijn niet aangegeven, zodat de cataloog ten onrechte de indruk wekt dat het hier gaat om een omvangrijke verzameling. Op fol. 169 beginnen: *Orationes introductoriae et finales in libros sententiarum*.



Fol. 111v is leeg. Op fol. 112r begint een serie preken, neergeschreven door een andere hand dan de voorgaande. De eerste preek, gehouden op het feest van Maria Boodschap, vindt op fol. 121r zijn afsluiting met "Amen", waarna toegevoegd is: "per dominum licentiatum de amsterdams". Op fol. 121v begint dan "Alia collatio de corpore Christi in cena Domini", die op de slotpagina fol. 126v wordt aangeduid met enige onbegrijpelijke afkortingen. De stijl van laatstgenoemde preek wijkt m.i. echter teveel van de zeker aan Herwich toegeschreven collaties af, om ook deze op zijn naam te zetten. De dan volgende preek over de Onbevleete Ontvangenis, gehouden tijdens het concilie van Bazel, die interessant is wegens het citeren van de opinies van tijdgenoten, is op grond van deze datum zeker niet van Herwich (fol. 127r-134r). De auteur is echter uit deze codex niet bekend, evenmin wordt de auteur van de volgende preek genoemd, die uitweidt over de ondeugden van de clerus: "avaritia, inebrietas, luxuria, negligentia bonorum operum" (fol. 135r-141r). De dan volgende collatie over Johannes de Doper is gehouden door Johannes Petri van Denemarken, die we al hebben leren kennen. Op fol. 150r-153r volgt dan een preek over Petrus en Paulus, die in het opschrift duidelijk aan Herwich wordt toegeschreven. Het meest opvallende van dit opschrift is de humanistische ademtocht die erin speurbaar is: "Collatio magistri Herbici sacre theologie licentiati de amsterdams secundum formam tullii rethoris". De volgende preek, op het feest van Maria's Zuivering gehouden (fol. 152v-157r), sluit naar aard en geest zo dicht aan bij de twee overige, dat ik ook deze als een produkt van Herwich beschouw, hoewel geen enkele tekst in de codex zich daarover uitspreekt. Pas de volgende preken zijn alle duidelijk toegeschreven aan een zekere frater Leonhardus.

Deze preken, de enige stukken die ons iets van Herwichs theologisch denken doorgeven, zijn inderdaad geschreven in krachtige stijl en gedragen ritmiek, vol stilistische figuren en antithesen die kennis van het ciceroniaans retorisch program verraden. Er staan duidelijk allusies op de theorieën van de grootmeester der welsprekendheid in te lezen, op diens idee over wat retorisch of poëtisch is, op de *genera dicendi* en de verhouding tussen *sermo* en *res*.<sup>68</sup> Maar tegelijk is de

---

68 *In festo Petri et Pauli*: "Hoc unum quoque aput vetustissimos oratores precipuum dicendi beneficium censetur, mente concepta quanto optime fieri potest verbis congruis absolvere, et rei ut in memoriam veniat ydoneum accomodare sermonem. Uti etiam nostro cyceroni placuit rei sermo, non sermoni res accomodabitur. Cumque huic susceptae rei sermo noster decori esse non poterit, quin ymo res ipsa sermoni. Contra optima dicendi genera, grave scilicet, mediocre et attenuatum aut insuffultum aut fluctuans aut exangue et aridam marco tullio teste uspiam proferimus videbimur forte ne hoc absit hercule non videbimur..." (fol. 150r). – *In annunciatione Marie* "...de ortu nostre salutis formosissimam efficiens argumentum atque similiter devotum et huic celebritati aptum, quod pro eo cuiquam rethoricum posset apparere quia pulcherrimis et venustissimis extat, eciam quam artificiose compositis locis et racionacionibus. Cuiquam eciam poeticum, cui subtili quadam ymaginacione tamen confictum atque contextum videretur. Argumentum quidem est quod sanctus pater noster (Bernardus) nostre contemplationi proponit, fateor, sed rethoricum non est, si verisimile sit rethoricum tantum et non verum, ut voluit cicero, sed in hoc plus quam rethoricum, quia cum est verisimile est plus quam verum, si possit esse aliquid vero minus. Poeticum non est, quia non fictum, sed in hoc plus quam poeticum, dum in eo ultra capacitatem nostram aliquis existimatur, ita ut quod fingi videtur in rebus que nostram evadant ingenium, in veritate comperitur" (fol. 113v). – Over de *genera dicendi* zie



syntactische woordschikking vaak duister en blijft de gedachte verscholen achter associatief gebruik van bijbelteksten, die de doctrinaire inhoud van de toespraak nauwelijks verhogen. Voor een deel moet dit euvel geschoven worden op de aard van deze collaties. Herwich heeft ze als licentiaat in het kader van zijn theologie-studies moeten ondernemen, en zeker moet dan het talent zoveel mogelijk schitteren om de magistri van eigen kunnen en kennen te overtuigen, ook al ontbreken de getuigenissen van onvermogen niet.<sup>69</sup>

De eerste preek, op Maria Boodschap, is een duidelijk voorbeeld van het genre. Men kan aan de inleidende zinnen een zekere schoonheid niet ontzeggen<sup>70</sup>, maar al spoedig moet het vertoon van kennis van kerkelijke en antieke schrijvers, *in casu* Bernardus en Cicero, voor meer indrukwekkend materiaal zorgen. En dan begint het verhaal. Vier deugden, *misericordia*, *veritas*, *iustitia* en *pax*, zonder welke geen heil is, die het kleed uitmaakten dat de eerste mens had verloren, worden sprekend opgevoerd: *iustitia* en *veritas* aan de ene kant, *pax* en *misericordia* aan de andere kant. De twee laatste zien hun gebed verhoord. Adam behoeft niet voor eeuwig te sterven, want God stuurt de engel Gabriël naar Nazareth, en zo zijn *pax* en *iustitia* verzoend. Als thema van de preek komt dan de eigenlijke tekst van het Boodschap-verhaal ter behandeling naar voren: "Ecce concipies, et paries filium, et vocabis nomen eius Jesum" (*Luc.* 1:31). Ook nu echter komt er geen werkelijke theologische bezinning aan te pas. Het zijn associatief opgeroepen bijbelteksten die steun moeten geven aan de uitleg omtrent de eenheid van God en mens in de zoon van Maria. De leerstellige controverse dier dagen over de *communicatio idiomatum* staat op de achtergrond van enige duidelijke stellingen.<sup>71</sup> Het *paries filium* wordt vervolgens uitgewerkt op het naar buiten treden van het goddelijke als bron van alle licht etc. Het *vocabis nomen eius Jesum* geeft weer volop gelegenheid alle psalm- en profetenteksten aan te halen die iets over *nomen* zeggen.

---

F. Quadlbauer, *Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter* (Sitzungsber. Oesterr. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Klasse, Bd. 241, 2. Abh.) (Wien 1962).

69 *In annunciatione Marie*: "Qui digne expressit hec aut quis vel digne laudavit in hac felicissima annunciatione rerum gestarum aut ad gestiendas currencium nimium? Profecto nemo, nec ego omnium inferior presumam illud. Indignum tamen existimo de hijs rebus que maximam salutem nobis afferunt penitus subticere et omnino dicere nihil, presertim illum qui pro loco et tempore in virtute obedientie vel professionis vel magistralis disciplinae vel alias ex officio se noverit obligatum. Et ego ex ordinatione magistrorum meorum sacre theologie professorum, pariter et mandato quorum in me libenter volo auctoritatem, nunc pauxillum dicturus aggredior..." (fol. 112r).

70 "Reduxit nobis annue revolucionis cursus, patres percelebres et viri prestantissimi, gloriosissime virginis marie sacratissimam solempnitatem, cuius celeberrimam iam nunc mater nostra ecclesia catholica memorabitur annunciationem sancte et religiose" (fol. 112r).

71 Dat *homo* en *deus* van dezelfde persoon worden gezegd "hanc predicationem nescit mathematicus, stupet phisicus, silet eam dialecticus et deficit ab ea prorsus analeticus, non generis de specie, non speciei de individuo, non de specie passio nec accidens de subiecto nec e contrario". Het gaat hier immers niet om een "predicatio dialectica sed theologica, non universalis sed yppostatica, non divisiva ydeomatum sed communicativa" (fol. 118r-v). – Voor de strijd over de *communicatio idiomatum* zie E. Borchert *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme* (Beiträge Bäumker, Bd. 35, Heft 4/5) (Münster i.W. 1940).

De tweede preek, over Petrus en Paulus, is meer filosofisch geïnspireerd.<sup>72</sup> Na een zware inleiding, die weer Marcus Tullius Cicero aan het woord moet laten, geeft Herwich eerst een uiteenzetting over de verhouding tussen de ziel en haar werkingen. Hij vergelijkt dan die ziel met Christus. Zoals het losraken van de ziel uit het lichaam iets triests is, zo ook is het triest, als Christus losraakt uit de geestelijke mens. De aanleiding voor deze gedachtengang ligt in de gekozen thema-tekst: "Quis nobis separabit a caritate Christi" (Rom. 8:35), waarvan de toepasselijkheid op de beide apostelen wordt aangetoond. Christus zelf is de liefde, de vitaliteit in de ledematen van de kerk die omhoog en omlaag voert, de *caritas vitalis* waaruit de vurige affectie opbloeit die de mens natuurlijk wordt en hem op de weg naar de volmaaktheid voert: *illuminat, purgat, proficit* tot hij bij Christus, zijn hoofd, komt. Dan bezit hij de *vita perfecta*, levend in de wonden van Christus, zijn vroeger leven vergeten waarvan hij ontbonden wil zijn. Op deze wijze hebben Petrus en Paulus geleefd. Maar let wel, dikwijls vindt men meer liefde en ware vroomheid bij het gewone volk dan bij de clerus!

De derde en laatste preek, op het feest van Maria's Zuivering, heeft als thema-tekst: "Tota pulchra es amica mea et macula non est in te" (Cant. 4:7), welke wordt verstaan als gezegd van de Onbevleete Ontvangenis.<sup>73</sup> Het is bekend, hoezeer dit geloofspunt in Herwichs dagen en kort daarna juist voorwerp was van felle kanselstrijd<sup>74</sup>, en het is interessant de voorzichtige formuleringen te beluisteren, waarin hij zijn positieve mening naar voren brengt: "semper pura ymmo antequam nata, que genuit purissimum universi orbis dominum"; "preciosissima et omni expers labe virginalis puritas"; "super universam creaturam omnium predestinavit (eam) pulchram" (fol. 153v). Dat echter de leer nog niet geheel uitgebalanceerd is, blijkt wel uit de aarzeling enerzijds, het te zwaar accentueren anderzijds, waarvan de formuleringen getuigen: "Quoniam vero virtute altissimi commeruit obumbrari et fecundari spiritu sancto, ita creditur semper pura, semper pulchra et amica" (fol. 154r) – "quia sic nimirum virginis salvaverat ortum, ut numquam talem, nusquam similem preter christum genitum sit aut exortum" (fol. 155r). Maar veelal wordt de leer normaal voorgedragen: "Quis dubitat eciam immaculatam concipi illam que illum concepit sanctum..." (*ibidem*). "Non fuit in ea macula actualis commisse, non venialis culpe, non fomes prave concupiscentie, non eciam impuritas originalis noxe" (fol. 155r-v). Voor Herwich is dit alles ook geen nieuw uitgevonden fabel, die de eer van Jezus en van de oude heiligen tekort

72 Incipit: "Beatissimorum petri et pauli apostolorum laudes et celebritates in medium vestrum viri sanctissimi statui". – Expl.: "Certi si eis ibi equales fieri poterimus equales erimus in gloria et honore, gloria, inquam, scilicet beatitudine essentiali et eterna quam nobis concedat benedictus in secula Amen", (fol. 150r en 153r).

73 Incipit: "Gloriosissime semper virginis matris memoriam digna purificationis festivitas (fol. 153v). Expl.: "qui ita rogemus nos merito huius sancte processionis particeps efficiat, sicut cum patre et spiritu sancto potens per immortalia secula vivat et regnat Amen", (fol. 157r).

74 G.Ritter, *Studien zur Spätscholastik III, Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel* (Sitz.ber. Hdbg. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Abh. 1926/27) 45-51. – Keulse bronnen hierover aangeduid in 'Regesten und Auszüge zur Gesch. der Universität Köln, 1388-1559', uitg. door H.Keussen, *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln* 36/37 (Köln 1918).

zou doen (fol. 155v). Maria was voorbestemd om de moeder van Jezus te worden. Diens geboorte is de reden van haar uitverkiezing, die geheel en al dus Gods werk is. Haar *pulchritudo* dankt Maria aan haar vriendschap met God. Doch deze uitspraak wil de oorzakelijke verhoudingen niet uit het oog verliezen. Geheel in overeenstemming met de thomistische leer over Gods liefde als laatste oorzaak van de voorbestemming van sommigen ten heil – Gods vrije liefdesuitverkiezing veroorzaakt in ons eerst de goedheid die ons uitverkiesbaar maakt<sup>75</sup> –, leert Herwich ook over Maria: “Et quia amica, ideo pulchra. Non enim ut in nobis aliorum pulchritudo et virtutum decor amicitiam gignet eorum, itaque in deo, verum e contrario illius ad nos dilectio precedit electionem, et utraque in nobis parat pulchritudinem” (fol. 115v). Zijn conclusie vat hij samen in een parafrase van paulijnse woorden (Rom. 8:30): “Proinde quos pulchricavit, elegit, et quos elegit, dilexit amicos. Amicam delegit virginem mariam, non servam...”

Na aldus in twee étappen de *puritas* en de *pulchritudo* van de Heilige Maagd besproken te hebben, o.a. ook met citaten van Augustinus, volgt de toepassing van deze punten op het feest van de Zuivering, tot stichting van zijn gehoor. In de tempel ziet Herwich alle levensstaten vertegenwoordigd, als Simeon en Anna het Kind en Zijn ouders ontmoeten: “illuc virginalium decus, continentia vidualis ac matrimonialis sacratissima fides” (fol. 156v), en graag voegt hij zich bij het gezelschap: “Paululum stemus hic et nos...a longinquo sequatur turba nostra”, bij deze eerste processie van Christi gelovigen in de kerk. Een oproep tot deugd besluit het sermoen dat gericht was tot de *cetus paternitatum* (fol. 153v). De geest van de Moderne Devotie spreekt hier luid door: “Qui illum portant atque conducunt, factarum et fiendarum ab evo exemplaria virtutum, quibus non quo doctiores sed quo meliores, non quo maioribus titulis insigniti, sed quo pluribus virtutibus et sanctis moribus instituti. Utrumque imitatores erimus...” (fol. 157r).

Herwichs preken zijn zo goed geordend, dat deze laatste in de kantlijn voorzien kon worden van aantekeningen over de opbouw ervan: “exordium, narratio, divisio, propositio 1, ratio, rationis confirmatio, exhortatio cause honestande rei, confutatio. 2a pars, propositio, ratio, rationis confirmatio, conclusio, exhortatio. 3a pars”.

Iemand die zo goed in de regels van de retorica thuis is, zo handig Cicero weet te etaleren, en tevens zo vroom kan speculeren, moest wel een zekere roem als redenaar verwerven. Herwich diende zich van zijn beste kant te laten zien, toen hij ten aanhore van de universitaire gemeenschap de lijkrede moest uitspreken over paltsgraaf Frederik, die op 12 december 1476 “inter manus medicorum et theologorum” was overleden. 28 januari 1477 preekte Herwich in de *Heilig Geistkirche* op het thema “Beati mortui qui in domino moriuntur” (Apoc. 14:13).<sup>76</sup> De tekst gaf hem de vraagstelling in de mond: Is de dood dan goed?

75 Henricus de Gorichem, *Tractatus de praedestinatione et reprobatione divina*, ed. in *Tractatus consultatorii*, Köln, H. Quentel, 1503, fol. 21ra. Zie *Summa Theologiae* I, 23, 4 en 20, 2 en 3. Zie mijn dissertatie *Heinrich von Gorkum* (Hilversum 1962) 168.

76 “In Fridericum Victoriosissimum Bavariae Ducem, et magnificentissimum Principem Oratio funebris magistri Hervici de Amsterdams Theologi Professoris doctissimi. Cum epistula Jacob Wympfelingii Slestatini ad nobilissimos Principes Philippi Comitum Rheni Palatini filios”. –

Slechts de *mors mystica* is goed. De *mors peccati* is slecht. De *mors corporalis* ligt tussen beide in: voor goeden of slechten heeft zij een andere uitwerking. Herwich acht de dood *optabilis et laudabilis*, o.a. als *consummatio totius philosophie*, maar vooral ook wegens zijn mystiek verlangen om bij Christus te zijn door de lichamelijke dood heen, bevrijd uit de kerker van fouten en zonden. Breed werkt hij de soorten en implicaties van de dood uit. Het geheel is goed ritmisch, antithetisch opgebouwd, maar toch wel ietwat topzwaar. Uiteindelijk prijst hij de overledene, en neemt hem in bescherming tegen de aanklacht dat zijn goede daden in het oorlogvoeren toch niet zonder *iniquitas* geschied zijn. De theoloog doet dit bezwaar snel af, door deze beweringen te vergelijken met het gemopper van een vrouw die thuis heeft zitten naaien en scheldt op haar man als hij terugkeert uit de strijd die hij ten nutte van het gemenebest heeft gevoerd: "frustra obiurgat virum de prelio revertentem mulier nens in domo". Vooral wegens zijn maatregelen ter beveiliging van de wegen verdient Frederik in zijn ogen lof.

Het is het enige literaire produkt van Herwich dat ooit ter perse is gegaan. Niemand minder dan de humanist Jakob Wimpfeling haalde de lijkrede uit de vergetelheid, en droeg ze in gedrukte vorm, voorzien van begeleidende opdrachtbrieven en epigrammen, op aan de zonen van de keurvorst paltsgraaf Filips.<sup>77</sup> Herwich is dan zelf al lang ter ziele. Zijn laatste levensjaren schijnen hem, ondanks het aanzien dat hij nu in de Heidelbergse wereld genoot, niet bijster gemakkelijk gevallen te zijn! Dat is tenminste wat wij uit de brief van de Amsterdamse Burgemeesteren, van 29 mei 1477, zouden kunnen opmaken.<sup>78</sup> De heren schrijven daar, dat goede vrienden van Herwich hun ter kennis hebben gebracht, dat hij weer in Amsterdam bij zijn vrienden en familie zou willen komen en daar zijn laatste levensdagen slijten, liever dan zijn dagen te eindigen onder vreemden, mits er natuurlijk een redelijke sustentatie is. De burgemeesteren zeggen verheugd te zijn dit te horen, maar spijtig merken zij op, dat Herwich in Heidelberg een "scone beneficye" heeft, en dat zij hem daaraan niet kunnen helpen: "Ghy weet die state van de geestelicheyte en dat hier geen beneficyen en zijn". Mocht hij echter toch willen komen, dan zou hij het bestuur van de Amsterdamse begijnen,

---

Uitgegeven door Jo. Grüniger van Straatsburg, zonder jaar (Hain 931); idem 1488 (Hain 932) en 1498 (Hain 933). Een exemplaar hiervan in de Univ. Bibl. te Amsterdam.

77 De opdracht is gedateerd "Ex pago Sulce prope Mollisheim, 14 Kal. Junias, A. Xti MCCCCLXXVIII. – Onder die epigrammen is een merkwaardig stukje humanistische propaganda opgenomen, weinig passend bij de lijkrede die dan toch de hoofdschotel is van het drukwerkje. Wimpfeling verhaalt, dat Frederik zich eens met zijn zoon Filips in een klooster had teruggetrokken om er de Goede Week door te brengen. Onder de minderbroeders aldaar was een autogrammenjager: "plurimum enim esse sese desiderare aiebat manus principis". Filips nam zijn verzoek aan en vroeg aan Stefan Hoest, Frederiks theoloog, om een Distichon voor de frater. Eigenhandig schreef Filips toen in diens gebedenboek: "Simplicitas claustris nobis placet optime, quando / sub pulla veste candida corda latent; / At si corda etiam tetro sint tecta colore / Vach quantum monstrum intus et extra nigrum! – Wimpfelings commentaar laat zijn sympathieën duidelijk blijken: "Utilis arrogantibus fraticellis sententia, et his omnibus qui in sola corone amplitudine ac cuculla religionem suam consistere arbitrantur".

78 Zie 218. De bedoelde brief bij De Bont, a.c., 192-193 en in parafrase bij Ter Gouw, o.c., 302. Ook bij I.H. van Eeghen, *Vrouwenkloosters en Begijnhof in Amsterdam van de 14e tot het eind der 16e eeuw* (diss. Amsterdam 1941) 329, noot 3.



wier pater onlangs is gestorven, op zich kunnen nemen; de burgemeesteren hunnerzijds zullen hun best doen hem een vaste "pensie 's jairs tot uwe lijve" te geven van stadswege.

Uiteraard kon Herwich met dit soort zuinige voorstellen weinig aanvangen, en hij bleef in Heidelberg. Hij kon er nog goed werk verrichten, getuige zijn succesvol bemiddelen tijdens het ketterproces te Mainz tegen de domheer Johan van Wesel, die zich in februari 1479 ten overstaan van de inquisiteur Gerard van Elten over zijn leringen had te verantwoorden.<sup>79</sup> In de loop van het proces, waarin Wesel zich met "protestationes longas et inania verba" trachtte te rechtvaardigen, zich steeds weer aan herroeping onttrekkend, werden drie mannen, onder wie Herwich van Amsterdam, naar zijn cel gezonden om hem door vrome aansporingen te doen terugkeren van zijn dwalingen en ketterijen. De oude man, die gezegd had: "Res est difficilis esse christianum", en "Ich veracht den Bapst, die Kirch und Concilia. Ich lob Christum", liet zich verbidden en trok in een der volgende zittingen zijn sententies terug.

Het is het laatste dat wij van Herwich vernemen, en het is een goede daad. Temidden van zijn werkzaamheden als theoloog, als provisor van de boekerij van de H.Geest, als leider misschien ook nog van de *bursa Coloniensis*<sup>80</sup>, stierf Herwich op 15 mei 1481. De doodsdag heeft Jakob Wimpfeling genoteerd, en ook de universiteitsacten spreken op die dag van een vergadering naar aanleiding van de vacature ontstaan door het heengaan van "venerandus pater et piissimus magister noster Herwicus".<sup>81</sup> De treurnis werd verwoord door de dan al befaamde redenaar doctor Pallas Sprangel, die de *sermo funebris* uitsprak<sup>82</sup>: "Amississe te iudico columnam firmam et magnam spiritualis aedificij tui partem: solidumque fulcimentum (cui structurae tuae membra innixa sunt) corruisse: praecipuum etiam perdidisse te reor vivendi exemplar: daevotionis speculum: fistulam altisonam: cuius concentu animi tuorum laetificati sunt: illuminati sunt: inflammati sunt: heu tibi non superest herwicus alter". De gevoelens die de universiteit bezielen bij het afscheid van magister Herwich, zijn door de redenaar neergelegd in een tweespraak van twee gezusters. De een spreekt als *universitatis porcio inferior rationis*, die treurt om de dood en vanuit het menselijk standpunt oordeelt; de ander treedt op als *porcio superior* die de goddelijke dingen beschouwt, troost

79 G.Ritter, *Studien* III. De tekst van het proces o.a. in Ortuinus Gratius' *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* (Keulen 1535), ed. E.Brown (London 1690) 325-333. Zie echter het commentaar van Ritter t.a.v. de betrouwbaarheid van deze tekst: o.c., 37-57. – Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 116 en XL.

80 Ritter, *Heidelb. Univ.*, 393, noot 2.

81 *Acta univers.*, III, fol. 228v, geciteerd bij De Bont, o.c., 191.

82 "Sermo funebris quem doctor pallas foecit in morte domini doctoris herwici de Amsterdam, anno lxxxi". Cod. Upsal. 687 fol. 112r-114r. Zie H.Holstein, *Zur Gelehrten-geschichte Heidelbergs beim Ausgang des Mittelalters*, Gymnasium-Programm (Wilhelmshafen 1893) 16, en zijn uitgave van Wimpfelings *Stylpho* (Lateinische Literaturdenkmäler 6) (Berlin 1892) 'Einleitung' IX. Holstein interpreteert ten onrechte de twee gezusters als vertegenwoordigsters, de een van de artistenfaculteit, de ander van de drie hogere faculteiten. – Zie ook: J.Knepper, *Jac. Wimpfeling* (Erläuterungen und Ergänzungen z. Janssens Gesch. des deutschen Volkes III, 2-4) (Freiburg 1902) 95.



geeft en aanduidt met welke middelen Herwichs ziel nu geholpen kan worden. De eerste mist hem zeer om zijn zegenrijke werkzaamheid in alle branches van de vrije kunsten, om zijn deugd en geestesgaven, en treurt over hem als David over Jonathan (2 Sam. 1:26). De ander raadt haar aan haar smart te matigen en veeleer te bedenken wat het lange ziekbed voor Herwich, wat tenslotte de voor alle mensen noodzakelijke dood aan voordeel brengt. Kom liever nu Herwich te hulp met boete, aalmoezen, H.Missen, gebeden en dodenwaken, roept zij haar zuster toe.

De namen van Jakob Wimpfeling en Pallas Sprangel, het ciceroniaans karakter van Herwichs preken ook, wijzen er op hoe het Heidelbergse milieu langzaam andere inspiratiebronnen dan de scholastieke alleen ging aanspreken. Het hier behandelde materiaal geeft echter onvoldoende houvast om enig licht te kunnen verschaffen in de vraag, of het streven van de *via antiqua* en van het literair humanisme in elkaars verlengde liggen, of de hervormingsgezindheid van beide groepen gelijk gericht was.<sup>83</sup> Evenmin leveren de nu uit archieven en handschriften bekende teksten veel op voor een helderder kijk op de verhouding van de idealen die de belijders van de Moderne Devotie en die welke de aanhangers van de *via antiqua* bezielde: eenvoud in het religieuze leven, eenvoud in de theologie.<sup>84</sup> Om hier inzicht te verwerven zal het terrein van de laat-middeleeuwse wetenschapsbeoefening, van de uitingen van spirituele en humanistische gezindheid grondiger moeten worden onderzocht. Het resultaat zal niet steeds onmiddellijk relevant zijn. Doch alleen langs de weg van geduldige detailstudie kan klaarheid geschapen worden in het beeld van datgene wat de laat-middeleeuwse mens geestelijk bewoog. Het werkzaam aandeel dat Nederlandse professoren in deze beweging hebben gehad, de aanzienlijke aantallen studenten uit onze contreien die door hen zijn gevormd, zijn reden genoeg om zich met deze materie te onzent intenser bezig te houden dan tot heden veelal geschiedde. De levensgeschiedenis van Herwich van Amsterdam moge een illustratie zijn van wat een dergelijke studie kan betekenen.

---

83 Zie noot 31 en 32.

84 Ritter, *Heidelb. Univ.*, 424, en noot 2.

### 13. DE VIJFTIENDE EEUW. NABLOEI VAN DE HOOGSCHOLASTIEK OF VOORAVOND VAN DE REFORMATIE?\*

Het schijnt het lot van iedere historische periode die zich aan de geschiedvorser, en wie weet ook aan de tijdgenoot, als tussentijd voordoet, beoordeeld te worden vanuit de voorafgaande of de erop volgende periode. Zo kunnen de vijfde en zesde eeuw beschreven worden als de dagen van *Decline and Fall of the Roman Empire* (Gibbon) of als de geboortestonden van het nieuwe Europa der Germaanse volkeren. De vijftiende eeuw kan in geestelijk opzicht gekarakteriseerd worden als periode van nabloei en decadentie, volgend op de hoogscholastiek van de dertiende eeuw, of – vooruitziende – kan men haar vooravond van de reformatie noemen. Maar een dergelijke beschouwingwijze doet veelal niet voldoende recht wedervaren aan de eigen interne constitutie van zo'n periode.

Voor de weergave en meer nog voor de interpretatie van het historisch gebeuren in de vijftiende eeuw geldt dat nog in sterkere mate, omdat de beoordeling van deze periode ervan afhankelijk schijnt of de beschouwer voor zijn persoonlijk leven het standpunt van de oude kerk of dat van de reformatie huldigt. De posities die in kerkelijk opzicht in de zestiende eeuw werden ingenomen, bepaalden de geestelijke tegenstellingen van de komende eeuwen tot op onze dagen. Wie de gebeurtenissen van de zestiende eeuw vreugdevol aanneemt en duidt als kerkherstel-in-de-geest, zal geneigd zijn de voorafgaande periode als één van geestelijk verval, zedelijke corruptie, kerkelijke misbruiken en interne verrotting te zien. Een ravenzwarte nacht, die aan de zwanenblanke wedergeboorte van de dag des geestes vooraf ging. Wie dezelfde gebeurtenissen als kerkscheuring en onheil binnen de geloofsgemeenschap duidt, zal misschien op dezelfde geestelijke en zedelijke ellende wijzen, maar dan veelal met een weemoedige blik terug naar de hoge middeleeuwen van de christelijke synthese, de universele harmonie, het Godsrijk haast op aarde. De vijftiende eeuw: nabloei van de hoogscholastiek of vooravond van de reformatie?

De geschiedschrijving heeft leren inzien dat bij dergelijke visies perspectivische vertekening optreedt, die het object niet toestaat zichzelf te openbaren. En vanuit die wil tot historische rechtvaardigheid niet alleen, maar tevens tot openheid voor elke destijds gevoerde discussie, ook die hem levensbeschouwelijk of confessioneel niet zeer nabij is, wil de historicus van nu de vijftiende eeuw – zoals andere eeuwen – trachten te verstaan in haar eigen historische noodzakelijkheid, haar eigen levenscondities, haar bijzondere zienswijze (W.Andreas). Ook de

---

\* Eerder verschenen in: *Kosmos en Oecumene* 9 (1967) 298-308.

leerstellingen van vóór de reformatie dienen bestudeerd te worden omwille van hun eigen licht, zonder andere preoccupatie dan ze te begrijpen (P.Vignaux). Iedere andere methode riskeert te vallen in de "péchés des péchés – le péché entre tous irrémédiable: l'anachronisme" (L.Febvre).

Een karakteristiek van het geestelijk klimaat van de vijftiende eeuw zal derhalve de grote inzetten van de geestelijke geschiedenis dier dagen, de cruciale problemen, de snijpunten van denken en voelen moeten omvatten zonder dat vooroordelen, van welke aard ook, de sympathie reeds te voren ergens vastthechten. Voor een dergelijke samenvatting op breed niveau is de tijd echter nauwelijks rijp. Het historisch onderzoek is nog maar betrekkelijk kort deze vergeten en versmadede eeuw gaan ontdekken als een periode die een positieve structuur bezit en een eigen menselijk gezicht vertoont. Er is niet alleen monnikendom en obscurantisme, bijgeloof en heksenwaan, universitaire wereldvreemdheid en ruzie onder professoren, geestelijke benepenheid en koopmanszucht, luiheid, lanterfanterij en bedrog, corruptie, nepotisme en wereldse gezindheid bij de clerus van laag tot hoog. Er is dit alles, maar zijn onze explicatieve termen goed gekozen? Daarnaast is er zeker veel wat wij nú nog positief waarderen: hervormingswil, zedelijke ernst, kloosterherstel, openheid voor de klassieke beschavingswaarden, nieuwe wetenschappelijke oriëntatie, verinnerlijking van het christelijk sentiment. Een dergelijke complexe periode vraagt om voorzichtige analyse, waarbij ook de psychologische categorieën niet vergeten moeten worden, om gedragspatronen, actie en reactie in het toenmalige spanningsveld van realiteit en idealiteit zowel op het individuele als het collectieve vlak te verstaan.

Het is wel duidelijk dat deze schets beknopt moet zijn. Slechts enkele van de boven bedoelde grote inzetten van de geschiedenis van die dagen kunnen belicht worden. Het beeld zal wat kaal en misschien wat intellectualistisch uitvallen, maar de grondstructuren van de geestelijke opgaven toen, in hun innerlijke verbondenheid met de maatschappelijke en economische realiteit, zal ik trachten bloot te leggen. Het is in deze grond, dat Maarten Luther wortelt.

#### UNIVERSITAIRE WERELD

Het is niet geheel willekeurig als we bij de universitaire wereld van de vijftiende eeuw beginnen. Luthers optreden in zijn eerste fase geschiedt immers in dat milieu, in het kleine Wittenberg, dat een plaats zocht in het rijk van de geest. Parijs had allang niet meer het monopolie van de kerkelijke wetenschappen. Sinds de zeer talrijke Duitse universiteiten zich aan haar zijde hadden geschaard, alle gemodelleerd naar het voorbeeld van de moeder-universiteit, was het niet langer Frankrijk dat op het continent de wetenschappelijke toon aangaf. Er was een groot internationaal concert met deelnemers van zeer gevarieerde herkomst. In Praag, Keulen, Wenen, Erfurt, Leipzig werd ijverig deelgenomen aan wat in de oude centra van Parijs en Oxford gedoceerd werd, terwijl ook de Italiaanse universiteiten een periode van bloei tegemoet gingen. De moeizaam bereikte eenheid van de scholastieke bloeiperiode, de synthese van augustijns geloofsdenken en aristote-

lisch naturalisme, was echter bijna terstond weer uiteengevallen en nu stonden een aantal schoolrichtingen tegenover elkaar, ieder zeer bewust opterend voor een eigen wereldbeschouwelijk vertrekpunt.

De universitaire wereld van de late middeleeuwen wordt gekenmerkt door een strijd van "wegen", d.w.z. onderwijsmethoden en leerstellige inzichten, waarbij luidkeels de eigen orthodoxie en de stupide ketterij van de ander werd uitgescreuwd. Maar het ging hier geenszins om academische tegenstellingen zonder existentieel belang. De intellectuele rechtvaardiging, d.i. de weerspiegeling in begrippen van de wijze waarop de mens zich geplaatst en ingeschakeld wist in de totale werkelijkheid van het geschapen zijn, en van zijn verbondenheid met de oorsprong, stond op het spel.

#### FEODALITEIT

Die inschakeling kreeg niet alleen vorm, maar voltrok zich ook via de fundamentele instellingen van de maatschappij, die nog steeds de christenheid heette: de ene ongedeelde door Christus verlost menselijke werkelijkheid die een wereldlijke en een geestelijke zijde heeft. Het wereldlijk maatschappijpatroon is dat van de feodaliteit, een systeem dat bijna alle organisatievormen doordringt: administratief, juridisch, militair, economisch en sociaal, en gekenmerkt wordt door afhankelijkheid. Iedereen is aan iedereen ondergeschikt, tot de hoogste top bereikt is: het koninklijk of keizerlijk gezag dat God-op-aarde is. De geestelijke zijde van de christenheid op gelijke wijze hiërarchisch georganiseerd, en in gradueel onderscheiden ordes opgebouwd onder het ene geestelijke opperhoofd, de Romeinse paus. In bepaalde gevallen kan deze – wegens de superioriteit van geest over wereld – zelfs het wereldlijk gezag oordelen, instellen of afbreken. Deze hiërarchische ordeningen zijn de reële reflexen van de kosmische orde, die door God in een hiërarchische harmonie van engelenkoren, hemelsferen en gradaties van zijnsniveau scheppend is opgebouwd. Hijzelf is van die kosmos het levengevend centrum, en kerk- en wereldorde zijn sacraal in hun kosmische verankering.

Echter, deze feodaal-hiërarchische christenheid verkeert in een crisis. Juist deze fundamentele instellingen, waarin ieder mens een plaats gewezen was, zijn in de veertiende eeuw in een kritisch stadium gekomen. Het toppunt van doorgevoerde organisatie is bereikt, en consequent doen zich verschijnselen van dissociatie voor, die de vijftiende eeuw stempelen tot een periode van revolutionair bewustzijn en hervormingswil.

De schoolsystemen, die alle een specifieke zijns-visie vertolken, weerspiegelen de gebroken maatschappelijke eenheid en zoeken de allesheiligende kosmos opnieuw te interpreteren in een aangepaste zin. Nog steeds is het grondpatroon onaangetast. Ieder bedenkt de werkelijkheid op basis van de polariteit tussen ongeschapen en geschapen zijn. God is albeheersend aanwezig, en het denken gaat nooit buiten Hem om. Maar de denkrichtingen hebben een verschillende oscillatie gekregen en de brandpunten liggen boven, beneden, of in het midden van de universele werkelijkheid.

## VERTICALISTEN

Zij die slechts heil zien in een radicaal bevestigen van Gods allesbepalende oorzaakelijkheid, de radicaal-rechtsen of verticalisten zoals John Wyclif (†1384), Jan Hus (†1415), Hiëronymus van Praag (†1416), zien in de kosmos geen vrijheid tenzij voor Gods eerste wil. De maatschappelijke parallel ligt voor de hand. Alle politiek en maatschappelijk gezag stamt van Hem, en moet derhalve, wil het legitiem zijn, met Hem in genade verbonden zijn. Alle eigendomsrecht is afgeleid van Gods totale eigendom, en dus hebben alleen de gepredestineerden bezitsrecht; ieder ander is een usurpator. Deze uiterst rechtse ideologie is tegelijk extreem revolutionair omwille van de goddelijke heerschappij. De hussitische revolutie, waarin boeren, lagere adel en lagere geestelijkheid zich verzetten tegen hoge prelaten, baronnen en rijke burgers, wordt ideologisch gevoed door het bewustzijn van uitverkiezing bij de vertrapten aan te wakkeren en te protesteren tegen de wereldse kerk die in hebzucht is gedegenereerd van het ideaal der primitieve christentijd, sinds zij gemene zaak maakte met het uitbuitend feodalisme. De zondigheid dáár is manifest bewijs voor het ontbreken van genade, en dus is dit gezag onwettig. Het dient revolutionair vervangen te worden, vooruitgrijpend op de eindtijd van de volle genade. De vrees voor het hussitisme zal de eerste eeuwhelft tekenen, en de ketterdood door het vuur van Jan Hus en Hiëronymus van Praag, posthuum ook van Wyclif, is de vlamme bezegeling van de kerkelijke veroordeling van hun leer. Ieder die aan een universiteit zich "realist" noemt, houdt angstvallig het oog gericht op de afgrond, waarin dit extremisme ten onder ging, en waar de tegenstanders, de "nominalisten", hem trachtten heen te drijven.

## NOMINALISTEN

Het is merkwaardig, dat dit andere schoolsysteem, even fel Gods superioriteit verdedigend, even religieus in de oorspronkelijke bewogenheid, op heel andere conclusies aandrijft. De volgelingen van Willem van Ockham (†1349) houden de wereld zover mogelijk van God af als een willekeurige werkelijkheid die geen enkele wezensnoodzakelijke band met Hem heeft. God is te hoog, te vrij, te almachtig om Hem met onze uit de zintuigelijke, concrete, individuele wereld der geschapen dingen komende noties te willen omvatten, als raakten de menselijke mentale produkten de innerlijke noodzaak van Zijn wezen en Zijn schepping aan. God had alles geheel anders kunnen maken, op zedelijk vlak geheel anders kunnen bevelen. Zelfs de eigen aard van het mens-zijn is hun zo arbitrair, dat de Groningse geleerde Wessel Gansfort (†1489), die uiteindelijk na de verschillende schoolsystemen beproefd te hebben, tot Ockhams visie overgaat, de volgende huiveringwekkende zinnen kan neerschrijven: "De naastenliefde ben ik niet aan de naaste maar aan God verschuldigd; alleen door Gods gebod zijn wij tot iets verplicht, door Zijn wil; ik ben niet aan de mens verschuldigd hem niet te doden of te beledigen".<sup>1</sup>

---

1 *Opera omnia* II (1614; fotomech. herdruk 1966) 753-54.



Ook hier, in het nominalisme, is geen zicht op de existentiële structuren van de menselijkheid aanwezig. Hing deze bij de wyclifisten met banden van volslagen noodzakelijkheid in het goddelijk wezen en diens genade, buiten welke geen werkelijkheid erkenning vond, bij de nominalisten zwerft ze rond als een volstrekt contingente, radicaal arbitraire werkelijkheid die geheel anders had kunnen zijn. Twijfel en skepsis vloeien uit die visie voort of God uiteindelijk bereikbaar is, maar er is nog altijd een kerk waaraan men zich in blind vertrouwen als het Godgewilde instituut – overigens even arbitrair als de mensenwereld zelf – kan overgeven. Maar wat verstaat een vijftiende-eeuwer onder kerk?

#### RELIGIEUZE VISIE

Er schijnt overeenkomst te zijn tussen de kerkopvatting van wyclifisten/hussieten en nominalisten als Wessel, in zoverre dat bij beide groepen de uitwendige, georganiseerde kerk ondergeschikt gemaakt wordt aan de gemeenschap der heiligen, de verbinding van alle heiligen met Christus in één geloof, één hoop, één liefde. Wessel spreekt weliswaar niet van een gemeenschap van gepredestineerden, zoals de veroordeelde Engelse en Tsjechische hervormers, maar ook voor hem is de positie van de kerkelijke leiders secundair ten opzichte van die eerstgenoemde gemeenschap. Tot deze behoort bijvoorbeeld ook een gelovige Griek, ook al is zijn patriarch van Rome gescheiden. De eenheid van de kerk onder de paus acht hij slechts accidenteel, wel nuttig, maar niet noodzakelijk. Wezenlijk is slechts de eenheid in het geloof in het éne hoofd, de éne hoeksteen. Had de hervormingswil bij de Tsjechen een fel anti-Romeins karakter (al ca. 1403-1404 schreef een van de geestelijke vaders van Jan Hus, Mathias Janov, een traktaat: *Over de vuiligheden van de Romeinse curie*), en was ook Wyclif tenslotte onder de psychologische schok van het schisma tot zijn spiritueel kerkbegrip gekomen, in Wessels dagen, zo'n zestig, zeventig jaar na Jan Hus, is die claim van de alleenzaligmakende, heilsnoodzakelijke band met Rome nog door andere factoren onwerkelijk geworden.

De ontdekkingsreizen verwijdden het wereldbeeld tot ongekende dimensies. De kosmografen zagen de grenzen van de aarde vervlieten. Hoe kan in zulke omstandigheden de tot dan gehuldigde mening, dat de pauselijke monarchie de hele wereld ten heil omvatte nog blijven staan, vraagt Wessel. Ook de paus kent de grenzen der aarde niet: hoe zou hij over het geloof oordelen van hen, wier taal hij niet verstaat? Toch zijn er overal nieuwe volken ontdekt, bij wie pauselijke en conciliaire decreten niet zijn doorgedrongen. Ofschoon zij Rome niet kennen, behoren zij in geloof, vroomheid en liefde tot de éne kerk.<sup>2</sup>

Men hoort de wereld opengaan in deze woorden. De identificatie van de universele met de Latijnse kerk schijnt steeds meer onhoudbaar, ook al was dan met de terugkeer van de Griekse kerk tijdens het concilie van Florence (1439) althans het isolement van twee kerkdelen tijdelijk opgeheven. Ondanks de

---

2 *Opera omnia* II, 780.

renaissance-praal waarmee Rome zich omgaf, en waarmee het zich stralend voor het oog ontvouwde, begon het in de geesten terug te treden: "wij geloven in God, niet in de katholieke kerk, niet in een Latijns concilie, niet in de paus".<sup>3</sup> Meer dan door het hiërarchisch bestuur, meent Wessel, wordt de kerk door de *consensus*, de geestelijke overeenstemming van wijze mannen, in eenheid bijeen gehouden (en met dit naar voren halen van de *consensus* als kerk-constituerend beginsel treedt Wessel onverwacht in de lijn van het hervormingsdenken van Nicolaas van Kues). De onderwerping aan de paus of een prelaat is voor hem geen natuurgegeven, maar een overeenkomst, waarbij de redelijke overweging van de onderdaan een wezenlijke rol speelt. De gehoorzaamheid binnen de kerk is geen *debitum conditionis*, geen absolute verplichting voortkomend uit standsordening, maar een *debitum pacti*, waartoe de mens zichzelf verplicht uit vrijwillige onderwerping, eigener beweging gegeven. Omwille van God onderwerpen wij ons aan het evangelie, en omwille van het evangelie schenken wij geloof aan kerk en paus, – niet omgekeerd. "We zijn slaven van God, niet van de paus" (759-760).

Zo wordt de kerk losgemaakt uit haar onheilzaam vervlochten zijn met de feodale orde, waarvan zij zoveel patronen had overgenomen, en die zij tegelijkertijd met haar laat-Romeinse en Byzantijnse tradities had beïnvloed. De individuele gelovige treedt op de voorgrond, en bindt zijn heil aan zijn eigen geloof, niet langer aan de gehoorzaamheid aan een instituut. Het instituut behoeft niet te verdwijnen, maar wordt teruggeschoven naar het plan van de nuttige bijkomstigheden, en zal daar grondig gereinigd moeten worden van het vuil der tussentijd, tussen het verheerlijkt primitief begin en de herstelde glorie, naar de eisen van het onvervalste evangelie.

Wessel is met deze formuleringen geheel in het geestelijk klimaat van het humanistisch denken thuis. Juist daar, bij graaf Pico della Mirandola (†1494) bijvoorbeeld, staat de waardigheid van de mens centraal. Zijn vrije zedelijke handelingswil maakt de mens in de ogen van Marsilio Ficino (†1499) tot een god-op-aarde. En zo zijn andere formules aan te halen, die alle het nieuwe zelfbewustzijn verwoorden.

#### HUMANISTISCHE VISIE

Om de gedachten van het humanisme in religieus en zedelijk opzicht enigermate te peilen zouden we dus bij verschillende figuren navraag kunnen doen, maar een zeer sprekend getuigenis kunnen we beluisteren bij de Italiaanse kanunnik Laurentius Valla (†1457). De franke onbevooroordeeldheid van zijn houding ten aanzien van de grote school-autoriteiten en zijn bijtende polemieken hebben hem lang de faam van vulgair libellist, besmet met ketterij, gegeven bij hen die de traditionele opstellingen liefhadden. Voor anderen maakte Valla's gewaagde, niet altijd even harmonieuze ideeën hem tot de vader van de moderne kritisch-filologi-

---

3 *Opera omnia* II, 779.

sche methodieken die bijdragen tot de noodzakelijke de-mythisering, tot een voorloper van vrijdenkers en anti-clericalen. Stellig weten we nog veel te weinig van de complexe religiositeit van de Italiaanse humanisten, maar zoveel is toch wel duidelijk, dat de oprechtheid van hun godsdienstig gevoelen niet gemeten mag worden aan de vaak negatieve belasting in hun werken, en dat de kritiek van tijdgenoten veelal uiting van jaloezie of retorica is, uitlopend op onwaarschijnlijke beschuldigingen die iemands werkelijke bedoelingen verduisteren (Antonazzi). Toch is het niet al te moeilijk in een overigens ambigu werk als dat *Over het genot en het ware goed* de eigen idee van Valla te ontdekken. Naar de aard van de humanisten, voor wie de nieuw ontdekte handschriften van klassieke auteurs steeds breder en imponerender de vóór-christelijke leefwereld openbaren, wordt het werk als een antieke dialoog opgezet, en de argumenten tot verdediging van het stoïcisme door de ene partij, de verdediging van het epicurisme door de andere, zijn geheel genomen uit de natuur. God, Christus en zijn heiligen zijn voorlopig afwezig. Klassieke helden zoals Mucius Scaevola, de Decii, Regulus en anderen zijn voorbeelden van de onbevangen levenswijze, die zoveel aantrekkingskracht uitoefent op de door dogmata en systeemdwang vermoeide geest van de vijftiende eeuw.

In eerste aanleg schijnt Valla's uitvoerig betoog tot lof van het individualistisch epicurisme, vol gewaagde stellingen en lofzangen op wijn, muziek en vrouwen, slechts academisch gericht tegen het natuurvijandige stoïcisme dat zijn maten te hoog stelt en de mens triest en teleurgesteld achterlaat, gekweld door de verdorvenheid van de natuur. Maar in dat stoïcisme worden tegelijk de laat-middeleeuwse mensopvatting en het monachaal verengde christendom getroffen, om ruimte te scheppen voor nieuwe levensidealen en -vormen, vrij van definities, grenzen, ideale maar valse voorstellingen. Geen louter paganistisch betoog wordt er geleverd, maar een poging gedaan om uiteindelijk het levens- en genotaanvaardende epicurisme, gezien als een hoge morele leer en een edel ideaal van sereen en gezond leven, in het christendom in te voegen, – en dit laatste er fundamenteel mee te vernieuwen.

#### NIEUWE INSPIRATIE

Valla wil beslist niet afwijken van het oude instituut, maar een nieuwe inspiratie geven aan de verschaalde christelijke samenleving, het bevrijden van het regime van universele concepten zowel op het filosofische als op het morele vlak, en plaatsmaken voor een eenvoudige, eerlijke, rechte oriëntatie op de concrete werkelijkheid van het concrete menselijke bestaan. Hij erkent dat dit bestaan tweeslachtig is, en voor velerlei duiding vatbaar. De waarheid is hem een kind van de tijd, en geen tijdloos bovenwerelds systeem. De existentiële situatie krijgt aandacht, niet langer de systematiserende ondubbelzinnige schema's. Boven de klassieke, heidense deugdenleer uit komt echter het christendom als de hoogste voltooiing van al wat menselijk streven kan beogen, naar voren. Zonder geloof, hoop en liefde is er geen deugd, en als we dit leven nemen zonder Christus is er

alleen ellende. Uit de vergetelheid wordt de ware religieuze oriëntering van de deugd weer teruggehaald, maar meer nog frappeert Valla's christelijk-personalistisch mensbewustzijn. Iedere afzonderlijke mens staat hem centraal in Gods liefde-aandacht en in de door Hem geschapen wereld, zoals ook in de Schrift het persoonlijk-zorgend-bij-de-mens-zijn van God hem het meest treft.

Ook hier dus dezelfde geestelijke heroriëntatie. Het oude systeem, de oude gemeenschapsstructuren van kerk en wereld raken op de achtergrond. De sociale crisis wordt opgevangen in een christelijk personalisme dat nieuwe wegen ten heil vindt, nu de oude doodlopen. Wat hebben de verdedigers van de thomistische hoog-middeleeuwse synthese van natuur en genade, wereld en kerk, keizerschap en pausdom, ook nog te zeggen in het maatschappelijk en economisch deficit van de veertiende en vijftiende eeuw? Waar dient het nog toe te herhalen, dat de koningen van Duitsland en Frankrijk hun geschillen moeten voorleggen aan de paus omwille van zijn hoogste hiërarchische plaats die beantwoordt aan de hoogste trap van de kosmische harmonie van het geschapen universum, nu nationale belangen de christenheid in staten doen uiteenvallen? Waarom de vorsten uitnodigen zich onder een gedroomd hersteld keizerschap te scharen, nu burgers en kooplieden, financiers en industriële ondernemers slechts oog hebben voor het eigen belang, dat in de kleine economisch-politiek regeerbare eenheden van de landsheerlijke territoria het beste gedijt? Deze mensen maken hun geschiedenis zelf, en wensen haar niet vanuit het universum in tijdloze patronen opgelegd te krijgen. De natuur is hun geen gefixeerd gegeven, maar een manipuleerbare en plooibare dimensie van het menselijk zijn voor hem die risico's durft te nemen. En risico nemen is juist het buiten de standen-ordening om op vrij initiatief opereren. Daarin moet een eigen moraliteit gecreëerd worden, die het christen-zijn in geheel nieuwe omstandigheden mogelijk maakt.

Conflicten met de verdedigers van het oude waarden-systeem met zijn natuur-noodzakelijke, essentialistische onveranderlijkheid liggen hier voor de hand, en er lijkt moreel cynisme voor nodig om hen die de heiligheid in oude trant proberen te prediken, te trotseren. Ook de thomistische middenweg is niet acceptabel, al laat deze de menselijke werkelijkheid een relatieve autonomie, en heeft ze oog voor de betrekkelijk vrije werkzaamheid van de "tweede oorzaken" onder de "eerste oorzaak", God. Valla en Erasmus loven St.-Thomas wel om zijn affectieve warmte en nabijheid tot de Schrift, maar in zoverre hij de filosofische systematiek in het christendom introduceerde is hij voor hen verwerpelijk. Dialectiek en metafysisch zijn gelijkelijk verwerpelijk voor hen die een persoonlijk leven willen leiden, dat zijn waarde niet ontleent aan de conformiteit met van buiten op hen toetredende wetten, maar aan de ernst van de eigen innerlijke zedelijkheid en gelijkvormigheid aan het evangelie van Christus, die ook in de eerste plaats gezien wordt in zijn persoonlijk, historisch, menselijk bestaan. Ook de eigentijdse taal filosofie, produkt van a-metafysisch denken, is voor hen van geen nut, en voor de theologie kan de ware norm slechts aan Paulus worden ontleend die de filosofische ijdelheden verre van zich wierp.

MAATSCHAPPELIJK-INSTITUTIONELE PROBLEMATIEK

Maar voor de maatschappelijk-institutionele problematiek hebben deze nieuwe elementen geen oplossing. Mag er al sprake zijn van renaissance, wedergeboorte van klassieke menselijke idealen en hervorming van het christendom, men mag toch niet vergeten, dat met het *iuvat vivere* van Ulrich von Hutten (†1523) enthousiasme voor de nieuwe tijd nog niets gezegd is over de toestand in de materiële substructuren van de culturele vernieuwingsdrift. De boven aangeduide nieuwe levens- en werkelijkheidsconceptie die vanuit de klassieke wereld inwerkte op de kunsten, de literaire wetenschappen en de zeden, is een groot cultuurgegeven, maar omvat allerminst met vormgevende kracht de tegenstribbelende materiële krachten.

Men hoeft slechts op enkele feiten te wijzen. De economie van de steden is door crisis in de nijverheid en internationale concurrentie geschokt. De landbouwhuishouding werkt met tekorten die met moeite door de nieuw ontwikkelde plattelandsindustrie kunnen worden opgevangen. De burgerlijke rechten worden onzeker en de vrijheden van de *communes* lijden onder tirannie. De adel ziet zijn feodaal-militair bestaan inhoudelijk uitgehold en is reeds nu als leidende klasse gedoemd te verdwijnen. De adelsveten en het roofridderwezen met de onveiligheid der wegen en de bedreiging van het handelsverkeer zijn stuiptrekkingen van een stervende klasse. De crisis van de feodale structuren uit zich in maatschappelijke ontworteling, bedelarij, werkeloosheid en verpaupering. Verwerping van het traditionele gezag door zich emanciperende groepen of enkelingen wordt beantwoord met militaire terreur en inquisitie, maar evenzeer stuit een verbeterd vastklampen aan verworven privileges en plaatselijke gewoonterechten op een steeds machtiger zich doorzettend kerkelijk-internationaal en wereldlijk-nationaal centralisme, dat meent slechts langs deze dwangwegen het uiteenvallend feodalisme institutioneel te kunnen vervangen door sterkere gezagsstructuren.

Eugenio Garin schreef terecht, dat "de wereld die zich in de grote werken en de grote figuren van de vroege Italiaanse renaissance weerspiegelt, in feite eerder tragisch dan opgewekt is, eerder hard en onmenselijk wreed dan vreedzaam en verzoeningsgezind, eerder raadselachtig en onrustig dan helder en harmonisch". Hij wijst erop, hoe Leonardo da Vinci bezeten is van catastrofe-visioenen, Alberti niet loskomt van het blinde lot, bij Machiavelli de fundamentele slechtheid van de mens tot basis van een staatstheorie wordt – op grote schaal daarin gesteund door de hem omringende praktijken –, Savonarola en Michelangelo tot het uiterste vervuld zijn van de tragische zin van het menselijk leven en de menselijke geschiedenis. De levensidealen van het Italiaanse humanisme van de vijftiende eeuw, waarin religieuze tolerantie en vrede in het geloof zeker niet de minst ons aantrekkelijke aspecten zijn, worden door de eigen tijd voorbijgegaan of afgewezen, en pas na lange strijd in godsdienstoorlogen en ketterjacht zal iets van een concrete verwerkelijking in de maatschappij bereikt worden.

Moge de realisering van deze idealen dan al lang op zich hebben laten wachten, de laat-scholastiek in de drie vormen van wyclifisme, ockhamisme en thomisme is al helemaal niet in staat geweest in deze periode een enkele toe-



komstrijke gedachte te formuleren, die in de revolutie van de tijdperken stand kon houden omwille van haar intrinsieke menselijkheid.

#### ANDERE ZOEKERS

De scholastiek laat de mens alleen, het humanisme bereikt nog slechts de stedelijke elite. Is het een wonder dat nog andere ontsnappingswegen gezocht worden uit de chaos van een ten einde lopend tijdperk? Predikers van mystiek en wereldvlucht staan vlak naast vastberaden lieden die in een gestrenger onderhouden van klooster- en kanunnikenregels het heil zien. Uitdoven of activeren van menselijke prestatiedrang: welke weg voert het zekerst tot de Godsontmoeting en de rechtvaardiging? Geert Grote's en Florens Radewijns' Moderne Devotie zoekt het in onthechting en praktische deugd, methodische meditatie en trappen van gebed. Hun trouwe volharding onder een meestal dichte hemel verraadt iets van de geestelijke teleurstelling van een uitzichtloze periode waarin het weten geen redding meer brengt. De liefvalligheid van Rafael, het platoniserend schilderen van Florentijnse kunstenaars uit de tweede eeuwheft schijnen al evenzeer een vlucht in tijdloze idealiteit, ver van een wrede wereld. Wezenlijke verbetering brengt dit alles niet. De geestelijke vermoeidheid, nog geïntensiveerd door het eindeloos dragen van de blijkbaar ongeneeslijke kwalen van de kerk, wordt niet weggenomen met de verontschuldiging van Aeneas Silvius, dat aan alle hoven corruptie, geldzucht, bedrog en verleiding thuis zijn, in Mainz zo goed als in Rome. De drukkende last van een ontredderd systeem verlamt het geestelijk leven, en de besten weten dat het heil niet te koop is voor bedevaarten, geselpraktijken, aalmoezen, goede werken en series missen.

#### MAARTEN LUTHER

Pas Maarten Luther doorvoelde de onmacht van de mens in deze dagen tot in de laatste afgrond. Zijn diepschokkende geestelijke ervaring stelde hem echter tevens in staat om daaruit weg te breken en een nieuwe zekerheid te vinden. Zo kon hij tegemoetkomen aan de verlangens van een geestelijk richtingloze gemeenschap die hunkerde naar een nieuwe nabijheid tot Christus en zijn evangelie in kerk, vroomheid, cultus en theologie. Geen systeem meer, maar het geloof alleen verschaft hier toegang en zekerheid. "Ein Feste Burg ist unser Gott", zingt Luther in nieuw verworven heilszekerheid.

#### NATUURWETENSCHAPPELIJKE VISIE

Hoelang echter zal deze burcht standhouden tegen de krachten van het rationele denken dat zich binnen scholastiek en humanisme baanbreekt, geen mythische uitweg uit een bedreigde wereld accepteert, maar meent in een wetenschappelijke

natuurverklaring en -beheersing de plaats van de mens te kunnen bepalen en beschermen? Zowel de *Catholica* als de *Reformata* zullen in de komende eeuwen geconfronteerd worden met dit nieuwe natuurwetenschappelijke denken. Oók dit neemt zijn eerste aanzetten in de oude universitaire milieu's, waar wij deze schets begonnen: in Parijs en Oxford, bij Jean Buridan en Nicolas Oresme, bij Thomas Bradwardine en de *fellows* van Merton-college, William Heytesbury en Richard Swineshead, die gehoor vinden in Bologna, Wenen, Heidelberg. De nieuwe kosmologie en de met de empirisch-mathematische methodiek verbonden geesteshouding die hier geboren gaan worden, behoren zeer wezenlijk tot de geestelijke produktie van de veertiende en vijftiende eeuw. Hun belang zal zich in de nabije toekomst steeds duidelijker manifesteren en conflict op conflict zal de oude harmonie verstoren ten bate van een nieuwe, niet langer gefundeerd in de almacht Gods maar in die van de natuurwetten.

Zo staan tenslotte drie fundamentele visies op de drempel van een nieuwe tijd: de religieuze, de humanistische, de natuurwetenschappelijke. Elk zal proberen een alomvattend antwoord te geven op de nieuwe levensvragen, niet het minst ook op het vlak van de maatschappelijke ordening. Het werk van Maarten Luther beweegt zich slechts binnen één van deze denkrichtingen en brengt er een ongekennde intensivering. De andere twee gaan hun eigen weg, buiten de confessies om. De tijd dat de drie één gezamenlijk antwoord kunnen formuleren schijnt zelfs vijf eeuwen later nog niet aangebroken.

#### LITERATUUR VAN GECITEERDE AUTEURS:

- W.Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende* (4e druk; Stuttgart-Berlin 1943).
- P.Antonazzi, artikel 'L.Valla' in: *Encyclopedia Cattolica* XII (1954) 992-994.
- L.Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais* (Paris 1942).
- E.Garin, *Der italienische Humanismus* (Bern 1947).
- idem, 'Renaissance und Kultur' in: *Propyläen Weltgeschichte* VI (Berlin 1964) 431-433.
- P.Vignaux, *Philosophie au Moyen Age* (Paris 1958).
- idem, 'Sur Luther et Ockham', *Franziskanische Studien* 32 (1950) 21-30.

#### Voorts:

- Anneliese Maier, "'Ergebnisse" der spätscholastischen Naturphilosophie', *Scholastik* 35 (1960) 161-187.
- H.A.Oberman, *The Harvest of medieval theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism* (Cambridge Mass. 1963).
- R.R.Post, 'De kerk aan de vooravond van de Reformatie', *Concilium* 3/7 (1967) 54-67.

- A.G.Weiler, 'Humanisme en scholastiek in de renaissance-tijd', *Annalen van het Thijmgenootschap* 51 (1963) 307-334. In deze bundel 51-74.
- idem, 'Humanisme en scholastiek. De vernieuwing van het christelijk denken in de renaissance', *Concilium* 3/7 (1967) 29-44. In deze bundel 75-87.

## 14. DOCUMENT, BEELD EN IDEE. OVER ONZE KENNIS VAN DE MIDDELEEUWEN\*

In de voorafgaande teksten<sup>1</sup> heeft het panorama van de geschiedschrijving over de middeleeuwen zich voor ons ontplooid in heel de diversiteit die de voortgang in de tijd daaraan heeft gegeven. Middeleeuwen en humanisten, critici en classicisten, verlichte geesten en negentiende-eeuwse burgers, "antiquarians" en "geëngageerde historici" en tenslotte de gespecialiseerde wetenschappelijke vakbeoefenaars zijn doorgelicht op hun vooronderstellingen, hun wereldbeeld, de culturele en sociale context, die mee resoneren in hun beeldvorming omtrent het middeleeuwse verleden van de Europese wereld.

Allicht roept zo'n diachrone beschouwing, die de aandacht richt op de verschillende wijzen van schrijvend gestalte geven aan het verleden, vragen op die betrekking hebben op overeenkomsten en verschil in die variëteit van vormen. Een comparatief onderzoek zou die overeenkomsten en verschillen kunnen blootleggen. Daartoe zou men goed moeten vaststellen, op welke essentiële punten in het al schrijvend gestalte geven aan het verleden men dan de vergelijking zou toepassen. Alle paragrafen van een *Historik* als die van J.G.Droysen zouden zich daarvoor lenen.<sup>2</sup> Men zou ook bij een *Lehrbuch der historischen Methode* als dat van E.Bernheim te rade kunnen gaan<sup>3</sup> of een meer moderne theorie van de geschiedwetenschap ter hand kunnen nemen als bijvoorbeeld die van Karl-Georg Faber<sup>4</sup>, van Herman von der Dunk<sup>5</sup>, van Ed Vermeulen<sup>6</sup> en van F.R.Ankersmit.<sup>7</sup> Laat ik mij maar even bij Faber houden en aan zijn hoofdstuk-indeling een aantal mogelijk vergelijkingspunten ontleen. Wat is, bij de verschillende hiervóór behandelde auteurs, hun opvatting over wat geschiedenis is; hoe denken zij over

---

\* Eerder verschenen in: H.Teunis, L. van Tongerloo (red.), *Middeleeuwen tussen Erasmus en heden. Bundel aangeboden aan prof. dr F.W.N.Hugenholtz bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Utrecht* (Amsterdam/Dieren 1986) 121-134.

1 Bedoeld worden de teksten in de bundel *Middeleeuwen tussen Erasmus en heden*, zie noot \*.

2 J.G.Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (München 1971; eerste druk 1857).

3 E.Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (3e druk; Leipzig 1903).

4 K.-G.Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft* (3e druk; München 1974).

5 H.W.von der Dunk, *De organisatie van het verleden. Over grenzen en mogelijkheden van historische kennis* (Bussum 1982).

6 E.E.G.Vermeulen, *Historisch? Twee opstellen over de aard van de geschiedkennis* (Amsterdam 1971).

7 F.R.Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1984).

de verhouding tussen het individuele en het algemene in de geschiedenis, en over die tussen causaliteit en toeval, en hoe weerspiegelt zich die in hun geschiedschrijving. Welke normatieve maatstaven leggen zij aan bij hun schrijven over het verleden, en hoe komt bij hen een historisch oordeel tot stand? En zo'n vragenlijst kan gemakkelijk worden uitgebreid met vragen naar de economische, sociale, politieke en culturele positie van de geschiedschrijver, zijn opvoeding en vorming, zijn milieu, zijn vooroordelen en die van zijn tijd. Zo'n onderzoek zou een antwoord kunnen zijn op de vraag: hoe kenden zij de middeleeuwen? En zo'n antwoord zou ons een aardig eind op weg kunnen helpen, als het gaat om het beantwoorden van de hier te behandelen vraag: hoe kennen *wij* de middeleeuwen?

Het is hier niet de plaats om zo'n comparatief onderzoek te ondernemen. Wel kunnen wij ons afvragen welke elementen in het schrijvend gestalte geven aan het verleden een voorname rol spelen. Ik heb er drie gekozen, uit een veelheid van meespelende factoren. Ze staan in de titel aangeduid. Het gaat om de rol van het document, het beeld en de idee. Deze drie elementen hebben iets te maken met de ogenschijnlijk heel eenvoudige, maar toch zo ingewikkelde verhoudingen van inhoud en vorm, van werkelijkheid en kennis van de werkelijkheid, die een filosofisch probleem van de eerste orde zijn. Doorlichting van die verhoudingen kan voor de historicus verhelderend zijn, omdat deze hem de reikwijdte van een aantal heel gemakkelijk gebruikte begrippen kan laten zien.

## 1. DOCUMENT

Ik begin eenvoudigweg bij document, en laat het woord supponeren voor alles wat op enigerlei wijze tot ons gekomen restant uit het verleden heden is, in geschreven of niet geschreven vorm, alles wat op enigerlei wijze bron van historische kennis kan zijn. De historische kritiek als methodologie van het bronnenonderzoek heeft de inventarisatie daarvan voltrokken.<sup>8</sup> Er is een typologie van de bronnen ontstaan die de totale documentaire grondslag van onze kennis van de middeleeuwen naar eigen karakteristieken ontleedt en in schema brengt.<sup>9</sup> De vraag die ik hier aan de orde wil stellen is slechts deze: welke bewerking doet de historicus zijn documenten ondergaan opdat er een beeld van de geschiedenis ontstaat, of, anders gezegd, opdat er begrip van de geschiedenis ontstaat?

Nu reeds zij gezegd dat beeld en idee zich verhouden als voorstelling en begrip, als het fenomenale ten opzicht van het noëtische, het zichtbare ten opzichte van het kenbare. Beeld en idee ontstaan op basis van een bewerking van de documenten. Van welke aard is nu die bewerking? Ik bedoel dan niet de bewerkingen van de historische kritiek om de betrouwbaarheid van de documenten vast te leggen. Het gaat om de verbeeldende en intellectuele operaties, die het document tot document voor dit beeld, en voor die idee maken.

8 W.Prevenier, *Een overzicht van de geschiedkundige kritiek* (Gent 1978) (uitgave in eigen beheer); L.-E.Halkin, *Initiation à la critique historique* (5e druk; Liège 1982).

9 L.Genicot, *Typologie des sources du Moyen Age occidental* (Turnhout 1972 - ).



Het document is geen simpel gegeven, geen *datum*, maar een *factum*, iets dat gemaakt is, en wel in tweevoudig opzicht. Gemaakt in het verleden als gebruiksvoorwerp, om te functioneren in het toenmalige heden, maar soms ook gemaakt met een uitdrukkelijke richting op de toekomst. Het document is relict, restant, overblijfsel, eventueel met traditiewaarde, maar zeker met een eigen intentionele structuur die het heeft gekregen door de menselijke constitutie ervan als *artefactum*. Als het om menselijk verleden gaat, moet het immers om bronnen gaan die die menselijke aanraking en constituering bemiddelen, bedoeld of onbedoeld. De historicus kan aangrijpen op de eigen intentionele structuur van het document om daaruit de bedoeling (*intentio*) en de betekenis (*significatio*) die mensen in het verleden er aan mee gaven, te destilleren. De beeldspraak "destilleren" wijst op de procesbewerking die het document ondergaat om er alles uit te halen, te abstraheren, wat het te zeggen heeft.<sup>10</sup> De autonomie van dat document dient daarbij gerespecteerd te worden: dat is een eerste grondregel van de hermeneutiek.<sup>11</sup> Zonder iets af te doen aan de andere proces-regels die de destillatie en abstractie sturen, wil ik vooraf benadrukken dat de onvooringenomen methodische opschorting van het eigen oordeel ten opzichte van wat het document te zeggen heeft de geestelijke grondhouding van de historicus moet kenmerken. Al het door hem ondernomen werk van beschrijven, verklaren, en verhalen van het gebeurde vindt daarin zijn anker tegen het verwijt van subjectivisme. In het debat tussen historisch realisme, historisch idealisme en/of historisch nominalisme blijft de referentie naar de werkelijkheid van het document, dat wil zeggen de werkelijkheid van diens eigen betekenis- en bedoelingsstructuur het onontkoombare element dat de geschiedschrijving onderscheidt van de historische roman of novelle. In de recente discussie tussen Lorenz en Ankersmit heeft ook de narrativist toegegeven dat, zoal niet de gehele narratieve substantie van het geschiedverhaal, dan toch minstens de gehanteerde woorden en begrippen geënt zijn op de werkelijkheid van het document.<sup>12</sup> Elke oorkonde of acte, elke kroniek of inscriptie, elke munt of elk gebouw, elke structuur van akkers, velden, weiden en weteringen, van wegen, bruggen, dijken, sloten en molens, van dorpen en steden spreken de taal van de ordening die mensen in het verleden aan hun natuurlijke, sociale en culturele omgeving meegaven. Voor de historicus komt het er op aan die taal te verstaan.

Zijn probleem bestaat er nu precies in, hoe hij uit de veelduidigheid van die verstilde menselijke taal die betekenis- en bedoelingsstructuur destilleert, die hem in staat stelt zich een beeld of een idee te vormen van het verleden. Het document

---

10 Zie Cl.Levi-Strauss, 'History and anthropology' in: *Structural anthropology* (New York 1963) (oorspr. Frans 1958) 20-21.

11 A.G.Weiler, 'Geschiedenis en hermeneutiek. Schets van enige theoretische grondlijnen van de geschiedwetenschap als interpretatieve wetenschap' in: *Interpretatieleer. Annalen van het Thijmgenootschap* 57/1 (Bussum 1969) 57-112.

12 Ch.F.G.Lorenz, 'Het masker zonder gezicht. F.R.Ankersmits filosofie van de geschiedschrijving', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984) 169-194; F.R.Ankersmit, 'Antwoord aan Lorenz', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984) 555-561; Ch.F.G.Lorenz, 'Er bestaat geen masker zonder gezicht. Een antwoord aan F.R.Ankersmit', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 98 (1985) 56-61.

is immers geen *record* in de zin van grammofoonplaat die, afgespeeld, steeds dezelfde muziek in steeds dezelfde interpretatie ten gehore aanbiedt. De bedoe- lings- en betekenisstructuur is niet eenduidig ingegrift in het document, en de menselijke geest is geen saffier of diamant, geen decoderende laserstraal die eenduidige tekens eenduidig transformeert. Het menselijk omgaan met documen- ten van menselijkheid moet op menselijke wijze gebeuren. Geen wonder dat in het werk van de historicus heel de ambiguïteit van het document, van de overleve- ringsgeschiedenis, en van de eigen persoon meetrilt. De uitzuivering van die ambiguïteit tot heldere beeld- en ideeconstitutie in blijvende betrokkenheid op het veelzinnige document, is de grote opgave van de historicus.

Voor dat uitzuiverende, destillerende, abstraherende werk zijn heel wel regels en methoden te geven. In de voortgaande geestes- en sociaal-wetenschappelijke bewerking van de menselijke ervaringswereld zijn gaandeweg paradigma's ontwikkeld, dat wil zeggen standaardprocedé's van interpretatie, die er op gericht zijn de veelzinnige betekenis- en bedoelingsstructuur van het document onder een bepaalde optiek aan het licht te brengen. Al naar gelang het gekozen uitgangspunt omtrent de relaties die binnen het samenspel van mensen in samenleving en cultuur worden ontwikkeld, kan men bijvoorbeeld het marxistische, het historisch- of cultureel-materialistische paradigma kiezen, het existentialistische of interactio- nistische, dat van de symbolisch antropologie of van de kennis-archeologie, dat van de politieke economie, de praxis-theorie of de systeemtheorie. Aan al die paradigmata zijn namen van moderne onderzoekers verbonden zoals die van E.Wolf, M.Godelier, Cl.Geertz, P.Bourdieu, M.Foucault, I.Wallerstein.<sup>13</sup> Het gaat om zienswijzen die patronen en samenhangen ontwerpen in de veelzinnige fenomenen van de sociale en culturele menselijke werkelijkheid. Als heuristische modellen zijn deze paradigmata beschikbaar voor elke historische onderzoeker, als hij zijn keuze gemaakt heeft over wat hij weten wil. De modellen suggereren mogelijkheden van kennis; de historicus hoeft slechts een model-conforme keuze te maken, indien hij tot methodische kennisverwerving wil komen.

Helaas is het zo, dat in het universitaire onderwijs in de geschiedwetenschap veelal slechts één methodische weg geleerd wordt, de zogenaamde historische methode. Maar iedereen die eerlijk is weet hoe weinig gespecificeerd die histori- sche methode is. Deze methode lijkt niets te maken te hebben met enigerlei gespecificeerde vraag omtrent relatieproblemen in het verleden, en zegt niets specifiek over de te volgen wegen in de richting van de vraagstelling. Hij wijst slechts de weg naar bronnenverzameling en schifting van betrouwbare en onbe- trouwbare documenten. En de vraagstelling die bij deze methode hoort lijkt nog steeds die van Ranke: hoe was het eigenlijk in de middeleeuwen? Bij die ogen- schijnlijk simpele vraag blijft het vaak, omdat de zogenaamde historische methode niet zelf probleemgebonden is. Veel historici komen niet verder dan het hanteren van het documentaire paradigma, dat wegen wijst voor het opdelven en blootleg-

13 Vergelijk het overzicht van Sherry B.Ortner, 'Theory in anthropology since the sixties', *Comparative studies in society and history* 26 (1984) 126-166, met uitvoerige literatuuropgave.

gen van de documentaire feitelijkheid in de meest objectiveerbare status. Dat niveau van bevragen van het verleden krijgt in de universitaire opleiding veel aandacht. Er is een duidelijke tendens bij studenten en onderzoekers waarneembaar die gaat in de richting van de historische reconstructie, de gedetailleerde identificatie van personen, van grondbezit, van ontginningsstructuren, van ideeën en opvattingen in de registrerende zin die het documentair paradigma aanreikt. En daar waar de kwantificering te hulp geroepen kan worden, is deze tendens tot objectivering van de historische werkelijkheid nog veel sterker. De historiografie die hier uit resulteert hanteert veelal de eenvoudige paradigmata van de chronologie en van de relatie van oorzaak en gevolg.

Toch breekt het inzicht door dat het kader waarin documenten gerangschikt worden, niet alleen dat van de eenvoudige lineaire tijdsvolgorde is. In het voetspoor van F.Braudel heeft J.LeGoff de mediëvisten opgeroepen de multimodaliteit van de tijd te erkennen, en de tijd te breken om verborgen samenhangen te laten zien tussen de snel bewegende oppervlakte-gebeurtenissen en de langdurende dieptestructuren.<sup>14</sup> Ook is men zich ervan bewust aan het worden dat bepaalde documenten, in hun serialiteit genomen, een eigen totaliteit hebben, en dat die verschillende totaliteiten heel specifieke relaties tot de tijdssequentie hebben. In de economische en sociale geschiedenis wordt zodoende het probleem duidelijk van het ontwerpen van de parameters en de relatiepatronen tussen te kiezen variabelen en indicatoren, in relatie tot een bepaalde tijdslaag van conjuncturele of quasi-immobiele aard. Langs deze weg ontstaat de opening naar het hanteren van sociaal- en cultuur-wetenschappelijke paradigmata<sup>15</sup>, ook bij het interpreterend omgaan met documenten uit het verleden, waarbij met name de systeemtheoretische benadering aandacht verdient.<sup>16</sup>

Reeds in de korte aanduiding van de beide (groepen) paradigmata, het documentaire en het sociaal-cultureel-wetenschappelijke genre, wordt duidelijk dat de constitutie en bewerking van de te onderzoeken analyse-eenheid in verhouding tot het document zeer complex is. Het basisprobleem is precies hoe die eenheid door de onderzoeker wordt ontworpen, hoe de mogelijke niveau's van analyse worden onderscheiden, hoe de voor elk niveau geëigende methode wordt gekozen en de voor elk niveau geëigende periodisering wordt bereikt. Een goed onderzoeksplan zal dan ook tenminste de volgende elementen moeten bevatten: 1. De opbouw van een coherent corpus van documentatie, overeenkomstig de vastgestelde keuze ten aanzien van het "object". 2. Het vaststellen van het niveau van de analyse, in relatie tot het te kiezen paradigma. 3. De specificatie van de te volgen analytische methode behorend bij dat paradigma. 4. Het vaststellen van de afgrenzing van

---

14 A.G.Weiler, 'The fractured time of history' in: *Nature, time and history* (Nijmegen Studies in the philosophy of nature and its sciences, Nr 4, part 1) (Nijmegen 1985) 55-66.

15 Zie ook A.G.Weiler, 'Over de vooronderstellingen en de methodologie van algemene, dit is theoretische en vergelijkende geschiedwetenschap', *Theoretische Geschiedenis* 10 (1983) 3-19.

16 Zie bijv. Anthony Wilden, *System and structure. Essays in communication and exchange* (2e druk; London 1980).

groepen en subgroepen in het documenten-materiaal, en de karakterisering van die materiaalgroepen in samenhang met de beoogde blootlegging van de relevante elementen die in hun onderlinge samenhang de documentaire structuur van de analyse-eenheid bepalen. 5. Het vaststellen van de tijdsfracturen en de tijds-gelaagdheid waarin de analyse-eenheid geplaatst is. 6. Een indicatie van de beoogde graad van synthetiserende abstractie van de te genereren kennis.

Alleen een goed geleed onderzoeksontwerp opent methodisch de weg tot de verstilte veelzinnige taal van het document, in al zijn denotaties en connotaties, in al zijn contextualiteit, in heel zijn diepte-structuur, in heel zijn genealogische en archeologische positie. Maar er is één noodzakelijke voorwaarde: de onderzoeker moet het document zijn eigen taal lenen. Documentaire reconstructie van de geschiedenis is nooit het lijmen van scherven, nooit het herstellen van een verward mozaïek. Altijd weer roept het document om een veelzijdige ondervraging, die beantwoordt aan zijn eigen veelzinnige bedoelings- en betekenisstructuur. Wellicht dat uit de wederzijdse doordringing van de veelzijdige niveau's van ondervraging dan een totaalbeeld van de middeleeuwen gaan oprijzen, zoals Van Caenegem aanduidt.<sup>17</sup> De veelzijdige ondervraging kan, zoals gezegd, de vorm krijgen van een structuralistische of functionalistische, materialistische of idealistische, actionistische of feministische ondervraging: evenzo vele paradigmata met de daarbij behorende methodologieën die aan de kaleidoscopische structuur van het menselijk ondervragen van menselijke documentatie uitdrukking geven. Draaiing van de structuur van de ondervraging draait de documentaire constellatie tot andere patronen van samenhang, en geeft steeds andere schone beelden te zien.

De basisvragen voor de historicus, ook voor de mediëvist, blijven dus deze twee: wat wil je weten, wat wil je zien, en: hoe wil je dat te weten komen, welke blikrichting kies je?

## 2. BEELD

De veelzinnigheid van het document maakt dat er in de geschiedenis veel te zien is, met andere woorden, dat er niet maar één beeld van de middeleeuwen kan zijn. Een veelheid van beelden is noodzakelijk. Elk beeld is afhankelijk onder andere van de eigen ondervragingsstructuur van het gehanteerde paradigma. De keuze van het paradigma constitueert mede het beeld dat de ondervraagde documenten opleveren. Maar wat betekent dat woord beeld dan? De begripsgeschiedenis kan hier inzicht geven.<sup>18</sup> In ons onderzoek leidt dat tot de volgende conclusie. Elke betekenis-associatie die het woord beeld (Gr. *eikoon*) kan hebben met bijvoorbeeld de stempelafdruk van een zegel of munt moet worden afgewezen. Er is geen objectieve historische werkelijkheid die afgedrukt kan worden in een reproductie.

17 R.C.van Caenegem, 'De mediëvistiek in de twintigste eeuw' in: H.Teunis, L.van Tongerloo (red.), *Middeleeuwen tussen Erasmus en heden* (zie noot \*), 107-120.

18 D.Schlüter, W.Hogrebe, R.Tiedeman en E.Stenius, 'Bild' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, hrsg. J.Ritter (Basel 1971) kol. 913-921.

“Beeld” mag wel doen denken aan “standbeeld” en “schilderij”, maar niet aan “schaduwbeeld” of “spiegelbeeld” van een gefixeerd object waarin een mechanische of fysische relatie tot een oorspronkelijke vaste vorm aanwezig is. Ook is de afbeeldings-theorie om het waarheidskarakter van de historische beeldvorming aan te geven, niet bruikbaar.<sup>19</sup> Er is in het historische kennen niet zo iets mogelijk als een “afbeelding”, dat wil zeggen juiste voorstelling van een object op basis van de omzetting van aandoeningen in waarnemingen, van een abstraherende verwerking van de zintuigelijke gegevens en een instemmende beoordeling van de overeenkomst tussen verstand en zaak (*adaequatio intellectus et rei*).<sup>20</sup> De aanname die de afbeeldingstheorie leidt, namelijk dat het voorwerp van het kennen buiten en onafhankelijk van het kennend subject bestaat als objectieve werkelijkheid, is bij de geschiedwetenschap niet vervuld. Het document is slechts getuige, teken, *chiffre* van een verleden menselijk leven, dat niet als objectieve werkelijkheid voorhanden is. Er wordt in de historische voorstelling, in het historisch oordeel, in de historische theorie niets afgebeeld of nagebeeld. Er wordt naar en door aanleiding van het document een beeld gecreëerd van het verleden. Dat beeld is een mentale werkelijkheid, een vertegenwoordigend en verwijzend symbool van geestelijke aard, dat slechts bestaat in het licht van de beeldconstitutie, zoals een beeld bestaan kan in een bundel laserstralen. Als het licht uitvalt, valt het beeld weg, en er is niets meer waarheen verwezen wordt. Er blijft geen donker voorwerp over. Er is niet zoiets als een wáár denken over het verleden, als een ontdekken van wat verborgen aanwezig is. Er is niet zoiets als een historische waarheid der dingen en gebeurtenissen waarin het verleden zichzelf heeft uitgedrukt. Het verleden heeft geen zelf buiten de beeldconstitutie. Alle metafysische uitwerkingen die al in de Griekse wijsbegeerte aan de beeld-metafoor zijn vastgeknoopt, moeten bij de historische kennis doorgestreept worden. Plato gebruikt in de *Timaios* de beeld-metafoor om het verschijnen van het eigenlijke wezen der dingen aan te duiden. Zo is bijvoorbeeld heel de natuurlijke kosmos voor hem een volkomen afbeelding van het eeuwig oerbeeld, en de manifestatie van het goddelijke. Alle kennen wordt dan beeld-exploratie om tot de kennis van het wezen te komen. Maar het verleden heeft geen wezen, geen zelf, omdat het niet is. Geschiedenis is “slechts” verbeelding. Het verleden wordt ontworpen en gemaakt als een beeld in woorden en zinnen. Het verleden bestaat slechts op de wijze van het beeld, op de wijze van het verhaal, het betoog, de theorie, gecreëerd naar aanleiding van het document. Geen pure fantasie, geen louter subjectieve creatie dus, maar subjectief niettemin, zoals het werk van een artiest, een toneelspeler, een musicus. En vergeleken met deze herscheppende kunstenaars is de historicus op de *verbeeldingskracht* aangewezen. Hij heeft geen levende persoon die voor hem poseert. Er is geen gezicht waarop hij zijn masker modelleert<sup>21</sup>,

19 J.Nieraad, ‘Abbildtheorie’ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, kol. 1-3.

20 Thomas van Aquino, *Summa theologiae* I, q. 16, art. 1, 3.

21 E.H.Gombrich, ‘The mask and the face: the perception of physiognomic likeness in life and art’ in: E.H.Gombrich, J.Hochberg en Max Black, *Art, perception and reality* (Baltimore 1972) 1-46.



geen uitgescheven tekst of scenario dat hij na-speelt, geen partituur die hij tot klinken brengt. Slechts het verspreide, verbrokkelde en veelzinnige document is zijn aanleidende contact om een beeld van het verleden te ontwerpen.

### 3. IDEE

De vraag komt terug. Bevat dat document in al zijn veelzinnigheid dan toch niet sporen van een verleden werkelijkheid? Mensen van vroeger hebben het gemaakt, er hun gedachten ingedrukt, hun bedoelingen in vastgelegd. Zijdelings gaven zij ook zicht op hun instellingen, hun gebruiken, hun economische, sociale, politieke en culturele ordeningen, hun ideeën en overtuigingen, hun normen en waarden, hun geloofssysteem. Die bedoelings- en betekenisstructuur van het document biedt zich toch aan ons ter interpretatie aan, om de daarachter, daarin liggende verscholen historische werkelijkheid aan het licht te brengen? Laat het beeld van het verleden geen afbeelding kunnen zijn, het document is toch minstens een uitdrukking van wat mensen toen dachten en deden? Het heeft toch zijn eigen betekenis- en bedoelingsstructuur? En zo moet de mediëvist er toch minstens achter kunnen komen welke *idee* over zichzelf en hun samenleving middeleeuwse mensen tot uitdrukking en organisatie brachten? Hij kan dan toch vaststellen hoe die idee van mensen over zichzelf van tijdvak tot tijdvak verschilt, zodat hij ook de eigenheid, de individuele bijzonderheid van "de middeleeuwen" kan ontdekken?<sup>22</sup>

Bij het beschrijven van dat zoeken naar de historische werkelijkheid achter en in het document, is – wellicht onopgemerkt – heel wat *beeldspraak* gebezigd. Er wordt gesproken van "sporen", "uitdrukken", "vastleggen", "zich aanbieden", "verscholen", "aan het licht brengen", "erachter komen", "ontdekken". Al deze woorden zijn ontleend aan onze ervaringen met wat er met dingen kan gebeuren in de stoffelijke wereld. Maar in hun metaforisch gebruik voor niet-stoffelijke processen die spelen op het terrein van de taal brengen zij een ding-achtig werkelijkheidsdenken mee, dat ons op het verkeerde spoor kan zetten.

De buiten-filosofische context waarin het woord idee voor het eerst in de geschiedenis voorkomt, duidt al op die ding-betrekking, die ook in de transpositie naar het geestelijke begrip idee niet verloren blijkt te gaan. Het Griekse woord *idea* verwijst allereerst naar de zichtbare uiterlijke gestalte van een persoon of ding, de waarneembare niet-gelede gehele vorm die, in één keer gelijktijdig als totaal waargenomen, de persoon of het ding representeert.<sup>23</sup> In de zin van gestalte behoort het begrip *idea* ook tot de esthetiek en tot de waarnemingspsychologie.<sup>24</sup> *Idea* verwijst ook, een niveau dieper, naar de eigenschappen van dingen,

22 Zie Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, paragraaf: De historische 'Ideenlehre', 175-178.

23 H.Meinhardt e.a., 'Idee' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV (Basel 1976) kol. 63-135.

24 W.Strubbe en W.Metzger, 'Gestalt' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III (Basel 1974) kol. 540-548.

bijvoorbeeld, de bruikbaarheid van bladeren van een bepaalde boomsoort om verfstoffen te maken. Het woord *idea* hoort zo dus allereerst in een niet-filosofische context thuis, maar heel gemakkelijk glijden dat soort woorden in een filosofisch taalgebruik binnen. Bij Demokritos bestaat de wereld uit niet-deelbare vormen, die hij ideeën noemt: ondeelbare oerbestanddelen van het universum, die slechts naar gestalte, ordening en plaats verscheiden zijn. In het taalgebruik van Plato komt *idea* voor naast *eidos* en *genos* zonder veel onderscheid. Het wordt gebruikt als richtinggevend concept in het onderzoek naar wat iets eigenlijk is, naar het innerlijk wezen van de dingen, niet slechts in logisch-definitoische zin, maar als constitutieve kern. Het echte weten als *episteme* is gebouwd op (het zich weer herinneren, *anamnesis* van) het (vóór dit leven) door de ziel geschouwde wezen der dingen, het a priori gewetene, de werkelijke grond, de idee. De dingen zijn immers door hun deelhebben aan de idee, maar nooit volledig, en nooit zonder tijd. In hun specifieke eigenheid worden ze gekend door het kennen van wat hen onderscheidt van de idee. Overgebracht op het terrein van de geschiedkennis is het allerm minst nodig de langdurige discussie over het bestaan van ideeën als afgezonderde werkelijkheden naast de individuele dingen te bespreken. Aristoteles noemde reeds Plato's leer over het deelhebben en over de ideeën "lege woorden en poëtische metaforen".<sup>25</sup> Het gaat immers slechts om het innerlijke wezen, de *eidos*, de *forma*, die ook de dingen hun eigen bepaalde gesteldheid geeft. Aristoteles zegt: "*eidos* noem ik het zijn van elk ding en het eerste, eigenlijke wezen"<sup>26</sup>, als werkelijk constitutief beginsel niet scheidbaar van het ding, evenmin als het materiële beginsel daarvan scheidbaar is. Van belang is dat stof en vorm, *hule* en *eidos/morfe* zich tot elkaar verhouden als *dunamis* en *energeia* of *entelecheia*, als potentie en act, als mogelijkheid en werkelijkheid. *Eidos* is de afgesloten, niet verder wezenlijk differentieerbare bepaaldheid van het ding waardoor het soort is (niet *genus*), die overigens slecht geestelijk vatbaar is.<sup>27</sup>

En bij dit begrip van *eidos* – dat heel dicht ligt bij *idea* – sluit de zogenaamde idiografische richting in de geesteswetenschappen aan, waartoe dan ook de historische wetenschap gerekend wordt.

Het is van belang ons onderzoek in de Griekse filosofische wereld nog even voort te zetten. Zoals bekend, hebben de stoïci met hun nominalistisch-conceptualistische instelling inzake de kenleer aan de ideeën geen eigen werkelijkheid toegekend. Hun stelling is dat wij via de zintuiglijke waarneming ons voorstellingen (*fantasiai*) van de dingen verwerven. Wij bewerken die tot begrippen met een algemeen karakter (*ennoemata*), die echter wezenlijk *fantasmata* blijven. Ze bestaan alleen in onze geest en in onze taal. Het zijn onze subjectieve begrippen, onze bewustzijnsinhoud, zonder enig ander bestaan buiten onze geest. Het zijn mijn en jouw "ideeën", meer niet.<sup>28</sup>

25 Meinhardt, 'Idee', kol. 58.

26 Meinhardt, 'Idee', kol. 58.

27 Meinhardt, 'Idee', kol. 58-59.

28 Meinhardt, 'Idee', kol. 60-62.

Met deze posities zijn de wezenlijke elementen gevonden die voor ons begrip van de functie van de idee in de geschiedschrijving nodig zijn. Als we de hele middeleeuwse ontwikkeling overslaan, waarin gepoogd werd ontologie, metafysiek, kenleer, theodicee en theologie in één systematische samenhang te denken uitgaande van de openbaringswaarheid van de schepping, begint bij Descartes de nieuwe tijd. De idee is slechts gelokaliseerd in het menselijk bewustzijn. Idee is gedachte, in de meest brede zin van voorstelling en beeld van de dingen. Idee is een vorm van het bewustzijn, door het bewustzijn zelf bewerkt. Via Locke, Hume en Kant komt deze opvatting over idee, met overslaan van Hegel en Marx, naar de moderne wetenschapstheorie toe. Idee is slechts een hypothetisch-heuristisch beginsel, regulatief en niet constitutief.<sup>29</sup> De idee drukt geen objectief-werkelijke kenwaarde uit, geen essentie. Ideeën zijn geïntueerde regulatief-heuristische complexen, waardoor wij eenheid projecteren in de empirisch ervaren veelheid. "Idee" is voor de onderzoeker niet meer dan een heuristisch-methodisch hulpmiddel ten behoeve van het voorstellingsvermogen en de beeldvorming, ook al drukken handelende mensen hun ideeën als doelgerichte normatieve regelingsbeginselen aan zichzelf en hun medemensen in de sociale werkelijkheid op. Maar de praktische ideeën zijn niet identiek met de wezens-constitutie der dingen; het zijn slechts "mijn en jouw ideeën", meer niet. Ze mogen ook niet gehypostasieerd worden tot de dynamische kracht gericht op voltooiing van de eigen aanleg: *dunamis* en *entelecheia* zijn beginselen, geen zijnden.

Dat leidt tot de volgende conclusie. De historische idee is de door de onderzoeker gepostuleerde, geprojecteerde uitdrukking van de door hem geformuleerde eenheid van bijvoorbeeld een periode. De idee verwoordt op de wijze van het begrip de door de onderzoeker ontworpen interne samenhang tussen de samenstellende componenten van een in ruimte en tijd afgebakend stuk menselijke geschiedenis. De historische idee is niet anders dan het historische beeld van de geschiedenis op de wijze van het gearticuleerde begrip. De idee is de heuristische begrippelijke structuur van het beeld.

#### 4. POËTIK EN HISTORIEK

In deze visie staat derhalve de beeldvorming centraal in het proces van kennisvorming omtrent het verleden. Het document is uitgangspunt, de idee heuristisch instrument. De slotvraag mag dan ook zijn: hoe geschiedt historische beeldvorming naar aanleiding van het document, onder toepassing van de idee als regulatief heuristisch beginsel, zodanig dat de samenhang van de gebeurtenissen zichtbaar wordt als in een beeld? Het is de vraag naar een historische poëtiëk – zo men wil naar een historiek, als de leer over het maken van de geschiedenis als

---

<sup>29</sup> Meinhardt, 'Idee', kol. 115-117.

beeld. Weer keer ik terug naar de Grieken, naar Aristoteles. In zijn *Poëtië*<sup>30</sup> schrijft hij over het onderscheid tussen de historicus en de poëet als volgt: "de functie van de poëet is om te beschrijven niet wat gebeurd is, maar wat zou kunnen gebeuren in de zin van waarschijnlijk of noodzakelijk kunnen gebeuren... De historicus beschrijft iets dat geweest is, de poëet iets dat zou kunnen zijn. De poëet schrijft daarom in universele uitspraken, de historicus in singuliere beweringen. Tegenover elkaar staan wat een bepaald soort mens waarschijnlijk of noodzakelijk kan zeggen of doen, en wat deze concrete man, bijvoorbeeld Alcibiades, heeft gezegd of gedaan".<sup>31</sup> Toch zijn, als men Aristoteles' redenering nauwkeurig beschouwt, het mogelijke en feitelijke nauw op elkaar betrokken. In een tragedie wordt immers de overtuigingskracht ontleend aan het mogelijke, maar wat het mogelijke is, is evident uit wat werkelijk gebeurd is. De eigenlijke taak van de poëet ligt daarom in de constructie van zijn verhaal of zijn *plot*. Ook als hij zijn onderwerp ontleent aan de feitelijke geschiedenis maakt dat geen verschil, want ook wat historisch gebeurt behoort tot de orde van het waarschijnlijke en mogelijke. En precies onder dat opzicht construeert de poëet zijn verhaal. Het werk van de poëet en de historicus kunnen derhalve onder dat opzicht met elkaar vergeleken worden. Ze komen daarin met elkaar overeen. Beide zijn nabootsingen door middel van taal, van handelingen van mensen, beter of slechter of precies zoals wij.

De tragedie in zijn uitgroeide vorm wordt door Aristoteles omschreven als de nabootsing van een ernstige, belangrijke handeling die een zekere omvang of lengte heeft en compleet is in zichzelf, in taal die de dramatische, niet de narratieve vorm heeft, met gebeurtenissen die medelijden en vrees opwekken om de *katharsis* te voltrekken van de emoties. Niet al deze elementen vinden we in het geschiedverhaal. Er zijn geen handelende auteurs die op het toneel verschijnen, geen melodie of speciale compositie van verzen. Maar de tragedie en het geschiedverhaal hebben met elkaar gemeen dat zij de handeling van mensen present stellen, met hun onderscheiden kwaliteiten van karakter en gedachten. Wat er geschied is, wat er gedaan is, wordt in de tragedie en in het geschiedverhaal gerepresenteerd door de fabel of de *plot*, "die niets anders is dan de combinatie van de voorvallen of dingen die in het verhaal geschieden of gedaan worden".<sup>32</sup> Alle menselijke geluk of ellende heeft de vorm van een handeling, en het doel van de tragedie zowel als van het geschiedverhaal is gelegen in de representatie van de handeling in de *plot*. De samenhang der dingen, van de gebeurtenissen is er het leven en de ziel van.

De *plot* is derhalve het meest belangrijke element van de tragedie zowel als van het geschiedverhaal. Hoe wordt nu de *plot* geconstrueerd? Omdat het om een

---

30 Aristoteles, *De poetica* in: *The works of Aristotle*, tr. into English under the editorship of W.D.Ross XI (Oxford 1952-1961); *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation* II, ed. J.Barnes (Princeton 1984) 2316-2340.

31 Aristoteles, *De poetica*, ed. Ross, 1463-1465; ed. Barnes, 2323.

32 Aristoteles, *De poetica*, ed. Ross 1460; ed. Barnes 2320; zie H.V.White, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore 1973) 5-7.

samenhangend geheel van een zekere grootte gaat, moet het een begin, een midden, en een eind hebben. Er moet een zekere ordening zijn in het arrangement van de delen, en een zekere maat. Zo krijgt de *plot* schoonheid, die een aangelegenheid is van maat en orde. Het geheugen moet de *plot* kunnen omvatten. Het verhaal, de *plot* moet daarom ook een eenheid van handeling hebben, waarin de verschillende gebeurtenissen zo nauw aan elkaar verbonden zijn dat de verplaatsing of weglating van één element het geheel uit elkaar rukt of onklaar maakt.

Dat verhaal krijgt zijn overtuigingskracht van het universele schema van het waarschijnlijke en het mogelijke. Het is hier dat de poëet en de historicus kunnen laten zien wat ze waard zijn. Letterlijk zegt Aristoteles: "ook al neemt de poëet zijn onderwerp uit wat historisch gebeurd is, toch is hij daarom niet minder poëet. Sommige historische voorvallen immers kunnen heel wel staan in de waarschijnlijke en de mogelijke orde van de dingen, en het is onder dat aspect dat hij hun poëet is".<sup>33</sup> De structuur van de *plot* voor wat betreft het noodzakelijk of waarschijnlijk voortkomen uit de antecedenten van het verhaal, met alle peripetieën (de omkering van de stand van zaken in zijn tegendeel) en ontdekkingen (over de ware aard van de mensen bijvoorbeeld), is de eigen creatie van de poëet en de historicus. De handelingen van mensen, met hun gedachten en hun karakters, krijgen hun vorm tegen de achtergrond van het mogelijke, het waarschijnlijke, van wat waar schijnt, en wel in de vorm van geschreven taal. Maar hoe bereikt met de "waarschijnlijkheid"?

Voor de literaire produktie kan de poëet steun zoeken bij de conventies die zijn genre besturen. Maar wat heeft de historicus bij de hand bij het construeren van een communicatief circuit waarin zijn verhaal waarschijnlijk wordt? Het gaat er bij hem immers om vreemde documenten uit andere tijden voor mensen van nu verstaanbaar te maken in de richting van het waarschijnlijke? Het gaat om het overbruggen van vreemdheid door tijdsverschil, om documenten tot leven te brengen, en een herkenbaar beeld te scheppen van de samenhang der gebeurtenissen toen, in de middeleeuwen. Een genie schept zelf dat beeld door de creatie van een metafoor. Een goede metafoor, zoals "Herfsttij der middeleeuwen" impliceert immers een intuïtieve perceptie van de gelijkheid in ongelijke dingen. Maar het scheppen van een metafoor kan men niet van een ander leren, zegt Aristoteles terecht.<sup>34</sup>

De gewone hard werkende historicus kan gelukkig toch terecht bij een aantal regels die hem bij zijn interpreterend werk helpen. Hij kan zich bijvoorbeeld oriënteren in de benaderingen van tekstlezing, zoals die in de moderne literatuurwetenschap geldig zijn.<sup>35</sup> Daar zegt men: als men de taal van een document wil verstaan, moet men de wereld begrijpen waarnaar de tekst verwijst. En dat begrip van de verre wereld wordt bemiddeld door de wijze van spreken van die verre wereld te betrekken op de natuurlijke wijze van spreken van de huidige cultuur,

33 Aristoteles, *De poetica*, ed. Ross 1464; ed. Barnes 2323.

34 Aristoteles, *De poetica*, ed. Ross 1479; ed. Barnes 2335.

35 Zie bijv. J.Culler, *Structuralist poetics: structuralism, linguistics and the study of literature* (London 1975) ch. 7: Convention and naturalisation.



op onze vanzelfsprekende ordening der dingen. In de structuralistische poëtië heet dat proces precies *vraisemblabilisation* = waarschijnlijk maken.<sup>36</sup> Het proces van waarschijnlijk maken heeft betrekking op het integreren van het verleden vertoog in wat genoemd wordt een "natuurlijk" vertoog.

Maar zodra men dat zegt, komt elke historicus, en terecht, in opstand. Er bestaat immers slechts een steeds wisselend historisch vertoog. En hij hoort met instemming de kritiek die zegt, dat het "natuurlijk vertoog", de interpersonele wereld van het gewone dagelijkse spreken, zelf niet anders is dan een tekst. De wereld waarin wij leven is een *set of propositions*, schreef Wittgenstein.<sup>37</sup> De sociale werkelijkheid van nu is een tekst. Taal brengt de werkelijkheid voort. Zelfs het ik dat de verleden tekst benadert, is een pluraliteit van andere teksten, codes, stereotypen, zegt Julia Kristeva.<sup>38</sup> Intersubjectiviteit wordt zo vervangen door intertekstualiteit. Dat betekent voor ons: de historicus verhoudt zich tot zijn document als de ene tekst zich verhoudt ten opzichte van de andere. Het door hem ontworpen beeld van het verleden zal een nieuwe tekst zijn, die als meer of minder geslaagd beschouwd zal worden naar de mate van waar-schijnlijkheid die hij aan zijn beeld kan meegeven.

Dat kan vooral op twee manieren gebeuren. De eerste is deze. Hij moet er op uit zijn in zijn geschiedschrijving de tekst van de natuurlijke en culturele attitude van een samenleving in een bepaalde tijd en ruimte weer te geven. Hij moet de *habitus* beschrijven van een gemeenschap van mensen, hun vanzelfsprekende gedachten en overtuigingen, die slechts zelden expliciet zijn maar zeer verspreid, zeer familiair, zeer de mensen vertrouwd. Kortom, hij moet het natuurlijk en cultureel vertoog van toen herschrijven.<sup>39</sup> Mentaliteitsgeschiedenis is daartoe een van de meest geëigende wegen, mits goed gedefinieerd wordt dat mentaliteit *habitus* is en aanvaard wordt dat slechts bepaalde methoden bij de reconstructie van verleden mentaliteiten bruikbaar zijn. Het gaat in elk geval om culturele stereotypen, de generalisaties van de aanvaarde kennis, het algemene sociale vertoog, de meest algemene vormen van intelligibiliteit, het corpus van geldende maximen die in hun vanzelfsprekendheid de "tweede natuur" van de middeleeuwse mensen vormden.

De tweede wijze van constitutie van waarschijnlijkheid bij het ontwerpen van een beeld van het verleden heeft betrekking op de constitutie van wat zo juist *habitus* genoemd werd, dat wil zeggen op de produktie en reproductie van de tekst van de natuurlijke en culturele houding. Het gaat dan om een onderzoek naar de wijze waarop dat natuurlijk en cultureel vertoog toen, in de middeleeuwen, tot stand werd gebracht. Door welke rituelen en gebaren, door welke opvoeding en

---

36 Culler, *Structuralist poetics*, 137.

37 L.Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (London 1961) 7 (geciteerd naar Culler, *Structuralist poetics* 137).

38 J.Kristeva, *Semiotikè. Recherches pour une sémanalyse* (Paris 1969) (geciteerd bij Culler, *Structuralist poetics*, 139).

39 Culler, *Structuralist poetics*, 140-145; P.Bourdieu, *Outline of a theory of practice* (Cambridge 1978) (oorspr. Frans 1972).

vorming, door welke disciplinerende maatregelen en propaganda werd de *habitus* gevormd van de middeleeuwse mensen? Hoe werden zij zelf in hun eigen identiteit "genaturaliseerd"? Op welke culturele manieren en met welke culturele beheersings- en controle-mechanismen werd hun "natuur" gemaakt<sup>40</sup>, zodat zij zelf tot herhalend gedrag in staat werden gesteld, en drager van hun samenleving konden zijn, totdat samenleving en *habitus* scheurden en hun dwangmacht verloren ging?

Twee grondvragen dus naar de middeleeuwse teksten toe: wat "zeiden" middeleeuwse mensen? – en: hoe werden zij er toe gebracht het te "zeggen"? – waarbij het werkwoord "zeggen" refereert naar alles wat culturele expressie is en vormgeving van de menselijke werkelijkheid van toen. Mensen drukken zich uit zoals zij leven; mensen leven zoals zij zich uitdrukken.<sup>41</sup> Het is in hun handelen als concrete mensen dat zij hun cultuur opbouwen, en deze cultuur vormt hen tot mensen van hun tijd. Zicht krijgen op middeleeuws leven en middeleeuwse zelfexpressie is daarom ook het beste mogelijk door de middeleeuwse tekstualiteit steeds ook te bezien naar de produktiewijze van die tekstualiteit en de controle-mechanismen over die tekstualiteit, met inbegrip van de mensen die de controle uitoefenen. De waarschijnlijkheid van een adequaat en plausibel beeld wordt dan gegarandeerd door de algemeen-menselijke, natuurlijk-culturele drieslag, die zowel voor onze als voor de middeleeuwse wereld telt. De samenleving als objectieve werkelijkheid is een menselijk produkt – mensen produceren en reproduceren teksten – samenlevingen en teksten produceren mensen.<sup>42</sup>

Samenvattend. Beeld-constitutie heeft te maken met een waarschijnlijkheidsontwerp. Dat ontwerp wordt methodisch geleid door deze of die algemene idee over de betrekkingen tussen mensen, samenleving en cultuur, welke niets anders is dan de begrippelijke verwoording van de relaties der relaties. Het document blijft als tekst het uitgangspunt. Via beeld en idee wordt een nieuwe tekst voortgebracht, te weten onze kennis van de middeleeuwen.

Er is één woord waarin de gehele operatie van de kennisverwerving methodisch kan worden samengevat, en dat is het woord paradigma, dat in eerste instantie voorbeeld betekent. Beeldvorming die gericht is op waarschijnlijkheidsconstitutie wordt voltrokken door toepassing van een paradigma, dat een zekere mate van geldigheid voor zich opeist als voorlopig bevestigde en door meerderen aanvaard voorbeeld van een mogelijke en waarschijnlijke connectie der dingen. Toepassing van een paradigma voert tot *plot*-structuur en tot beeldvorming. In de antropologische theorievorming wordt aan paradigmaconstitutie veel aandacht

40 C.Geertz, 'The impact of the concept of culture on the concept of man' in: *The interpretation of cultures* (New York 1973) 44-45.

41 J.L.Dolgin e.a., 'As people express their lives, so they are' in: *Symbolic anthropology. A reader in the study of symbols and meanings*, ed. J.L.Dolgin, D.S. Kemnitzer en D.M.Schneider (New York 1979) 3-46.

42 Parafrase van het epigram van Peter Berger en Thomas Luckmann: 'Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product' in: *The social construction of reality* (New York 1967) (geciteerd bij S.Ortner, zie noot 12).

gegeven. Ook worden studenten getraind in het arrangeren van data volgens wisselende paradigmata. Van dezelfde dorpssamenleving kan zodoende een marxistisch of weberiaans, een geertziaans of foucauldiaans beeld worden ontworpen door middel van het gekozen paradigma.

De keuze voor dit of dat paradigma is onder meer afhankelijk van de tijd en de ruimte waarin de onderzoeker leeft. Ook een paradigma is immers een tekstweefsel, dat om herkenning vraagt door een mens die zelf een min of meer geïntegreerde tekst is. Er is veel voor te zeggen om hier te spreken van een ethische keuze, omdat de paradigma-keuze betrokken zal zijn op het *ethos*<sup>43</sup>, dat is: het levensgevoel als ruimte waarin een mens thuis is, ook al zullen wetenschapstheoretische overwegingen mede een rol spelen, en moet alles wat gezegd is over de klasse-bepaaldheid van enig *ethos* volstrekt serieus genomen worden.

#### SLOTVRAAG

Is er iets te zeggen over de te verwachten toekomstige overheersende keuze van een paradigma dat onze eigentijdse kennis van de middeleeuwen zal bemiddelen? Er zou een analyse nodig zijn van het huidige *ethos* in al zijn variëteit en pluralisme, en daaruit zouden wellicht geen antwoorden maar slechts vragen dominant naar voren komen. Welnu, de vraagstelling bepaalt de methode, dat is de weg die men inslaat naar het antwoord. Ik wil in niemands plaats spreken, en slechts mijn eigen vraag en dus mijn eigen paradigma aanduiden: hoe komen mensen tot een eigen identiteit onder de druk van een dominant cultureel systeem en hoe kan in de verhouding tussen het zelf en het dominante systeem verandering gebracht worden, als het zelf zich niet meer in het cultureel en sociaal systeem als in zijn eigen uitdrukking herkent, als het zelf-beeld vergruisd is en een nieuwe samenleving de grenzen van het oude moet overschrijden, transcenderen? Filosofisch gezegd, hoe zijn dominantie en transcendentie als cultuurcomponenten op elkaar betrokken? Om dat te weten nú, is de studie van de geschiedenis, ook van de middeleeuwen, een onthullende bezigheid. "Geschiedenis is de geestelijke vorm waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden" (J.Huizinga). Het zou te wensen zijn, dat dit onderzoek naar de diepte-processen van identiteits- en samenlevingsvorming een culturele en financiële prioriteit kon verwerven gelijk aan die welke gegeven wordt aan het mathematiseren en automatiseren van de kwantitatieve zijde van het menselijk bestaan. Maar voorlopig zullen historici, filosofen en antropologen er wel genoeg mee moeten nemen "Denker in dürrtiger Zeit"<sup>44</sup> (M.Heidegger) te zijn. Voor historici is er in alle opzichten slechts redding als zij denken durven en beeld-ontwerpers willen zijn van verleden waarschijnlijk menselijkheid, die spiegel is voor mensen nu, op de drempel van een nieuw millennium.

---

43 H.Reiner, 'Ethos' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Basel 1972) kol. 812-815.

44 K.Löwith, *Heidegger. Denker in dürrtiger Zeit* (2e druk; Göttingen 1960).

## BIBLIOGRAFIE VAN A.G. WEILER<sup>1</sup>

De met een \* gemerkte artikelen zijn in deze bundel opgenomen.

1962

*Heinrich von Gorkum (†1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters* (Dissertatie KU Nijmegen, Hilversum 1962).

Samen met L.J.Rogier, O. de Jong en C.Mönnich: *Geschiedenis van de Kerk in Nederland* (Utrecht 1962-1963) 9-79.

\* 'Hollandse missie of Hollandse kerk? Een onderzoek naar de ideologische achtergronden van de strijd tussen de Cleresie en de Romeinse Curie', *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* (voortaan afgekort AGKKN) 4 (1962) 185-231.

1963

Met anderen, als redactiesecretaris: *Geschiedenis van de kerk*, 10 delen (Hilversum 1963-1974). Vertaald in zes talen.

\* 'Humanisme en Scholastiek in de Renaissancetijd', *Annalen van het Thijmgenootschap* 51 (1963) 307-334.

'Filosofie der geschiedenis. Kanttekeningen bij het gelijknamige boek van dr. J. Nota', *Nijmeegsch Universiteitsblad* (mei 1963).

'Perspectief van de kerkgeschiedenis', *Verbum* 30 (1963) 403-413.

1964

\* 'Nederlanders in Keulen en Heidelberg rond magister Herwich Gijsbertsz. van Amsterdam (1440-1481)', *Postillen R.R. Post* (Utrecht/Nijmegen 1964) 257-283.

\* 'Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie' (Serie Tilliburgis. Publicaties van de Katholieke Leergangen, 16) ('s-Hertogenbosch 1964).

'Konrad von Sittard' in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg 1964) 799.

1965

\* *Deus in terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie* (Inaugurale rede Nijmegen, Hilversum 1965). (Vertaald: 'Deus in terris. Mittelalterliche Wurzeln der totalitären Ideologie', *Acta Historiae Neerlandica* 1 (1966) 22-52).

'Recente literatuur over de theoretische en praktische problemen van kerkelijk bestuur en gezag in de late Middeleeuwen', *Concilium* 1/7 (1965) 120-132.

'Das Bistum Utrecht' in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg 1965) 586-588.

'Nikolaus Wiggers' in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg 1965) 1121.

'Kanttekeningen bij een biografie: John Todd, Maarten Luther', *Dagblad de Stem* (Roermond 2 okt. 1965) 21.

1966

'Historie en hervorming bij Nicolaas van Cues', *Handelingen van het 29e Nederlandse Filologencongres* (1966) 205-206 (samenvatting van voordracht en discussie).

---

1 Deze bibliografie is bijgewerkt tot en met augustus 1992.

Bespreking van P.C. Boeren, *Heiligdomsvaart Maastricht: schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten* (Maastricht 1962), *Cahiers de civilisation médiévale* 9 (1966) 259.

1967

\* 'Humanisme en scholastiek. De vernieuwing van het christelijk denken in de renaissance', *Concilium* 3/7 (1967) 29-44.

\* '15e eeuw: Nabloe van de hoogscholastiek of vooravond van de reformatie?', *Kosmos en Oecumene* 9 (1967) 298-308 (aflevering gewijd aan Luther 1517-1967).

'Card. J. de Jong' in: *The New Catholic American Encyclopedia* 7 (London/New York 1967) 1098.

'The Netherlands, - Church history' in: *The New Catholic American Encyclopedia* 10 (London/New York 1967) 354-363.

'Utrecht, Archdiocese of (Ultrajectensis)' in: *The New Catholic American Encyclopedia* 14 (London/New York 1967) 505-506.

'Utrecht, Schism of' in: *The New Catholic American Encyclopedia* 14 (London/New York 1967) 506-507.

'Card. W. van Rossum' in: *The New Catholic American Encyclopedia* 14 (London/New York 1967) 538.

Bespreking van F.W.N. Hugenholtz, *Floris V* (Bussum 1966), *Vrij Nederland* (februari 1967).

1968

'Secularization in late medieval Europe', *Theology* 61 (1968) 71-80.

'Begijnen en begarden in de spiegel van een universitair dispuut (Heidelberg 1458)' in: *Up Ponciaens outaer. Kerkhistorische opstellen aangeboden aan pater P. Polman o.f.m.* (Utrecht/Antwerpen 1968). Ook in: *AGKKN* 10 (1968) 63-94.

'In memoriam prof.dr. R.R. Post', *Spiegel Historiael* 3 (1968) 699.

'Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux', *Vivarium* 6/2 (1968) 108-154.

1969

*Leven - weten - geloven*, samengesteld uit teksten van C.Th.J. Alkemade e.a., *Annalen van het Thijmgenootschap* 56/2 (1969).

'Ter nagedachtenis aan mgr.prof.dr R.R. Post. Herdenkingsrede', *AGKKN* 11 (1969) 4-11.

\* 'Sacrale structuren en seculariserende tendensen in de Middeleeuwen en de Renaissance' in: *Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969) 17-59, 321-325.

'Heinrich von Gorkum', *Neue Deutsche Biographie* 8 (1969) 409-410.

\* 'Realisme, nominalisme, humanisme. De tegenstrijd in de laat-scholastiek en het humanistisch antwoord', *Vox Theologica* 39 (1969) 58-79.

'Problemen van soevereiniteit in de late Middeleeuwen, zowel in de wereldlijke als de kerkelijke gemeente', *Postacademica* (1969) 73-76.

'Humanisme en scholastiek', *Postacademica* (1969) 77-78.

Redactie van de bundel *Actueel marxisme. Annalen van het Thijmgenootschap* 56 (1969).

'Geschiedenis en hermeneutiek. Schets van enige theoretische grondlijnen van de geschiedeniswetenschap als interpretatieve wetenschap', *Interpretatieleer. Annalen van het Thijmgenootschap* 57 (1969) 57-112. Tevens uitgever van dit nummer.

1970

'Kerkgeschiedenis en de heroriëntatie van de geschiedwetenschap', *Concilium* 6/7 (1970) 8-26.

Bespreking van H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters* (1900-1966). (Rome 1969), *Tijdschrift voor Theologie* 10 (1970) 87.

Bespreking van Gabriel Biel, *Defensorium Obedientiae Apostolicae*, ed. H.A. Obermann e.a. (Cambridge Mass. 1968), *Theology* 73 (1970) 279-280.

Samen met M. Kerklaan en J. Donders: *Wie zijn toch die mensen?* Baarn 1970.

1971

'Cartularia van Augustijnse kloosters en huizen van de broeders en zusters van het gemene leven in Gelderland en Overijssel' in: *Bijdragen over Thomas a Kempis en de moderne devotie, uitgegeven ter gelegenheid van de 500e sterfdag van Thomas a Kempis (± 1471)* (Brussel/Zwolle 1971) 54-66.



'Strutture sacrali e tendenze secolarizzanti nel medioevo e rinascimento' in: *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana* (Torino 1971) 13-47.

'Antiqui/moderni (via antiqua/via moderna)' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (Basel 1971) 407-410.

Bespreking van *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. H. Jedin; III: 'Die mittelalterliche Kirche', 3. Halbb: 'Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation', (Freiburg i.Br. 1968), *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971) 89.

Bespreking van D.P. Blok, *De Franken. Hun optreden in het licht der historie* (Bussum 1968), *AGKKN* 13 (1971) 92-95.

Bespreking van P.P. van Moorsel, *Willebrord en Bonifatius* (Bussum 1968), *AGKKN* 13 (1971) 95-97.

Bespreking van W. Jappe Alberts, *Moderne Devotie* (Bussum 1968), *AGKKN* 13 (1971) 98-99.

Bespreking van Johannes Brugman o.f.m., *Speculum perfectionis en Devotus tractatus, met een inleiding over zijn leven en werk*, uitgegeven door dr. F.A.H. van den Hombergh (Groningen 1967), *AGKKN* 13 (1971) 100-103.

## 1972

\* 'Tussen middeleeuwen en nieuwe tijd. Veranderingen in de Nederlanden: van scholastiek naar humanisme', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* (voortaan afgekort *BMGN*) 87 (1972) 1-27.

\* 'Nicolaas van Kues (1440) over keuze, instemming en aanvaarding als vereisten voor kerkhervorming', *Concilium* 8/7 (1972) 103-110.

\* 'Een kernpunt uit de universitaire wegenstrijd: de vooronderstellingen van de 'moderne', terministische logica', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 85 (1972) 301-324.

## 1973

\* 'Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nicolaas van Kues', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 53 (1973) 181-210.

Bespreking van C.A. Rutgers, *Jan van Arkel, bisschop van Utrecht*, (diss. Utrecht), *AGKKN* 15 (1973) 302-303.

Bespreking van *Geschiedenis van Overijssel*, onder red. van B.H. Slicher van Bath e.a. (Deventer 1970), *AGKKN* 15 (1973) 304.

Bespreking van A. Black, *Monarchy and Community. Political ideas in the later conciliar controversy, 1430-1450* (Cambridge 1970), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 86 (1973) 601-603.

## 1974

Uitgave van: *Structuralisme, Voor en Tegen. Annalen van het Thijmgenootschap* 62/1 (1974).

'Politieke dissidentie in het Middeleeuwse denken' in: *Politieke Dissidenten. Annalen van het Thijmgenootschap* 62/2 (1974), 28-48.

*Necrologie, kroniek en cartularium c.a. van het faterhuis te Doesburg (1432-1559)*, met een inleiding uitgegeven door A.G. Weiler; voorzien van paleografische en boekarcheologische aantekeningen door A. Gruijs (Leiden 1974).

'Is er een uitweg uit de Nijmeegse impasse?', *De Tijd* (3 mei 1974) (lustrumnummer K.U. Nijmegen).

'In memoriam prof. Rogier', *De Gelderlander* (1 april 1974).

'Het verleden kan meestromen in het nu', *Speling* 26 (1974) 103-112.

## 1975

'Enige aspecten van de man-vrouw-verhouding in de Middeleeuwen', *Jeugd en Samenleving* 5 (1975) 195-212.

'Ter nagedachtenis van prof.dr L.J. Rogier', *AGKKN* 16 (1974) 145-153.

'Intellectuelen in de Kerk: een historisch overzicht', *Concilium* 11/1 (1975) 5-17.

'Waardebetrokkenheid en waarde-oordelen in de geschiedwetenschap. Een theoretische standpuntbepaling in het debat tussen analytisch positivisme, marxisme en kritisch neo-marxisme', *BMGN* 90 (1975) 189-225.

Samen met Claude Geffré: 'Crise de la jeunesse ou crise de l'Eglise?' Editorial voor het nummer *Les Jeunes et l'Avenir de l'Eglise*, *Concilium* 11/6 (1975) 7-11.

1976

Waarden, *wetenschap en universiteit. Rede uitgesproken ter gelegenheid van de plechtige opening van het academisch jaar 1975-1976* (Brochure K.U. Leuven 1976).

'Sad Wartosciujacy i odniesienie wartosciujace w historiografii', *Kwartalnik Historyczny* R. 83 (1976) 583-596.

1977

Samen met W. Kohl en E. Persoons (red.): *Monasticon Windeshemense, Teil I: Belgien* (Brussel 1976); *Teil II: Deutsches Sprachgebiet* (Brussel 1977).

Herdruk van: 'Enige aspecten van de man-vrouw-verhouding in de Middeleeuwen', *Jeugd en Samenleving* 5 (1975) 195-212.

Samen met W. Leesch en E. Persoons (red.): *Monasticon Fratrum Vitae Communis. Teil I: Belgien und Nord-Frankreich* (Brussel 1977).

'Value Reference and Value Judgements in Historiography' in: *Reports XIVth International Congress of Historical Sciences III* (New York 1977) 1975-2014.

Bespreking van *Universities in politics. Case studies from the late Middle Ages and Early Modern Period*, edited with an introduction by John W. Baldwin and Richard A. Goldthwaite (Baltimore/London 1972), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 90 (1977) 254.

1978

'Les relations entre l'université de Louvain et l'université de Cologne au XVe siècle' in: *The universities in the late Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, series I / Studia VI) (Leuven 1978) 49-81.

\* 'Christendom en humanisme in de Italiaanse Renaissance-pedagogiek', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 59 (1978) 21-36.

1979

'Naar aanleiding van bijna vijftig jaar Dux', *Tussen jeugdzorg en jeugdemancipatie. Een halve eeuw jeugd en samenleving in de spiegel van het katholieke maandblad Dux, 1927-1970. Themanummer Jeugd en Samenleving* 9/7-8 (1979) 468-473. Ook afzonderlijk uitgegeven Baarn 1979.

Uitgave van: *Mythe en realiteit van christelijke politiek, Annalen van het Thijmgenootschap* 67/2 (1979).

'Mythe en realiteit van christelijke politiek: een onderzoekprogramma' in: *Mythe en realiteit van christelijke politiek*, 7-10.

'Het Windesheimse klooster van Onze Lieve Vrouw op die Hage te Woensel' in: W.M.A. Renders (ed.), *Bijdragen tot de geschiedenis van Woensel* (Eindhoven 1979) 61-96.

Samen met W. Leesch en E. Persoons (red.): *Monasticon Fratrum Vitae Communis. Teil II: Deutschland* (Brussel 1979).

1980

Samen met W. Prevenier (red.): *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* 4, *Middeleeuwen (1300-1520)* (voortaan afgekort AGN) (Bussum 1980).

'De socioculturele en godsdienstige ontwikkelingen circa 1380-1520' in: AGN 4 (zie boven), 316-317, 448.

'Het kerkelijk en godsdienstig leven circa 1384-1520' in: AGN 4, 378.

'De ontwikkeling van filosofie en theologie in de late middeleeuwen' in: AGN 4, 426-436, 449-450.

'De Nederlandse laat-middeleeuwse godsdienstigheid in Europees verband; de reformatie in middeleeuws perspectief' in: AGN 4, 437-438, 450.

Samen met W. Kohl en E. Persoons (red.): *Monasticon Windeshemense, Teil III: Niederlande*, Bearb. v. Anton G. Weiler und Noël Geimaert. (*Archief- en Bibliotheekwezen in België* Extranummer 16) (Brussel 1980).

Samen met J.C. Boogman, H. Soly, R. van Uytven (red.): Bijzonder nummer van *Tijdschrift voor Geschiedenis* over 'adel', 93/3 (1980) 339-529.

1981

'Structuur-systeem-epistèmè. Over relatiepatronen in de geschiedenis', *Wijssgerig Perspectief* 21 (1980/1981) 76-88.

1982

- 'Michel Foucault en de geschiedschrijving', *Ex Tempore. Periodiek voor de studierichting Geschiedenis te Nijmegen* 1/3-4 (1982) 24-30.
- 'De verantwoordelijke mens en het regelsysteem', *Christendemocratische Verkenningen* 6 (1982) 307-315.
- 'De liberale uitdaging', *Christendemocratische Verkenningen* 12 (1982) 564-574.
- 'Naar een Twee-Sectoren Universiteit?' in: *Wetenschappelijke vorming in de tweefasenstructuur. Verslag van het Symposium bij het derde lustrum van het IOWO* (Nijmegen 1982) 7-21.
- Bespreking van G.C. Zielemans, *Middel nederlandse Epistel- en Evangeliepreken* (Kerkhistorische bijdragen VIII) (Leiden 1978), *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 62 (1982) 130-132.
- Bespreking van M.P. van Buytenen, *Langs de heiligenweg. Perspectief van enige vroeg-middeleeuwse verbindingen met Noord-Nederland* (KNAW, Verhandelingen Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 94) (Amsterdam 1977), *AGKKN* 24 (1982) 140-142.
- Bespreking van E.H. Waterbolk, *Verspreide Opstellen. Aangeboden aan de schrijver bij zijn aftreden als hoogleeraar aan de Rijksuniversiteit te Groningen* (Amsterdam 1981), *AGKKN* 24 (1982) 243-244.

1983

- 'Over de oorzaken van godsdienstige onverschilligheid', *Concilium* 5 (1983) 36-48 (ook in het Frans, Engels, Duits, Italiaans, Spaans, Portugees).
- 'Over de vooronderstellingen en de methodologie van Algemene, dit is Theoretische en Vergelijkende Geschiedwetenschap', *Theoretische Geschiedenis* 10 (1983) 3-19.
- 'Economie, cultuur en samenleving', *Christendemocratische Verkenningen* 4 (1983) 170-171.
- 'Cultuur in de marge', *Christendemocratische Verkenningen* 11 (1983) 556-564.
- 'De katholieke Universiteit in een geprogrammeerde samenleving' in: *Democratisering en identiteit. Beschouwingen over de Katholieke Universiteit Nijmegen, 1968-1983* (Nijmegen/Baarn 1983) 40-57.
- 'De laat-middeleeuwse crisis in de spiegel van de Tielse kroniek', *De drie Steden. Regionaal-historisch tijdschrift voor Tiel, Buren en Culemborg* 4 (1983) 3-6.
- Bespreking van B.H.D. Hermesdorf, *Rechtsspiegel. Een rechtshistorische terugblik in de Lage Landen van het herfsttij* (Nijmegen 1980), *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 62 (1983) 236-238.
- Bespreking van B.A. Vermaseren, *Het klooster 'Sancta Maria in Monte Sion' tussen Delft en Rijswijk, 1433-1574: een vrucht van de Moderne Devotie* (Pijnacker 1981), *AGKKN* 25 (1983) 265-266.
- Bespreking van F. Doeleman, *De heerschappij van de proost van Sint Jan in de Middeleeuwen, 1085-1594. Een rechtshistorische studie van de institutionele aard van de hoge heerlijkheid in het veen van Wilnis, Mijrecht, Tamen, Kudelstaart en Zevenhoven in het grensgebied van Holland en het Nedersticht alsmede in Achtienhoven* (Zutphen 1982), *AGKKN* 25 (1983) 258-260.
- Bespreking van Johannes de Beke, *Croniken van den Stichte van Utrecht ende van Hollant*, uitgegeven door dr. H. Bruch (RGP, Grote Serie, 180) ('s-Gravenhage 1982), *AGKKN* 25 (1983) 261-262.
- Bespreking van Alan Sheridan, *Michel Foucault, The Will to Truth* (London/New York 1980), *Theoretische Geschiedenis* 10/2 (1983) 214-216.

1984

- 'Mentaliteitsverandering: op weg naar een nieuwe samenleving' in: *Waar staat de staat?* (Architectuur van de samenleving 3) ('s-Gravenhage 1984) 54-70.
- 'Ervaring van onzekerheid in de late Middeleeuwen: twee wegen van Nederlandse spiritualiteit', *Speling* 36 (1984) 82-89.
- Getijden van de Eeuwige Wijsheid, naar de vertaling van Geert Grote* (Baarn 1984).
- 'Recent Historiography on the Modern Devotion: some debated questions', *AGKKN* 26 (1984) 161-179.
- Geert Grote und seine Stiftungen* (Serie Nachbarn 39) (Bonn 1984).
- 'Geert Grote als getijdenvertaler' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 93-97.
- 'De getijden van O.L. Vrouw' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 97-100.

- 'De getijden van de H. Geest' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 100-105.
- 'De getijden van de Eeuwige Wijsheid' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 106-109.
- 'De zeven boetspsalmen' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 109-112.
- 'De litanie' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 113-114.
- 'De dodenvigilie' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 115-117.
- 'Andere getijdenvertalingen' in: A.J. Geurts (red.), *Moderne Devotie, figuren en facetten* (Nijmegen 1984) 117-119.
- 'Voorwoord' in: *Programmaboekje Internationaal Congres Geert Grote en de Moderne Devotie* (Nijmegen 1984).
- Samen met C.C. de Bruin en E. Persoons: *Geert Grote en de Moderne Devotie* (Zutphen 1984).
- 'Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384' in: C.C. de Bruin, E. Persoons en A.G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, 9-56.
- Samen met W. Kohl en E. Persoons (red.): *Monasticon Windeshemense, Teil IV, Register*, bewerkt von W. Kohl (Brussel 1984).
- 'Inleidende probleemstelling', in: A.G. Weiler e.a., *Vrouwen en Maatschappij. Wetenschappelijke reflecties over de rol van vrouwen in de opbouw van cultuur en samenleving, Annalen van het Thijmgennootschap* 72/2 (1984) 7-10.

1985

- 'A.G.M. van Melsen en het Thijmgennootschap' in: *Geloven in de Wereld. Een vriendenboek voor en over prof.dr A.G.M. van Melsen* (Katholiek Studiecentrum Nijmegen) (Baarn 1985) 229-240.
- 'Interview-bijdrage over de identiteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen', *Vrij Nederland* (30 nov. 1985).
- 'Disciplineren of roepen tot meedragen van zorg?' in: Michel van der Plas (red.), *Uit de grond van ons hart. Open brieven aan paus Johannes Paulus II* (Weesp 1985) 336-346.
- 'In memoriam Jan Poelhekke', *H.In.T., tijdschrift van de Geschiedenis Studentenvereniging Nijmegen* 2 (1985) 13-16.
- 'Tussen getto en Godsbrigade. Beschouwingen over geloof en cultuur aan het einde van de twintigste eeuw', *Christendemocratische Verkenningen* 5 (1985) 195-201.
- Samen met J. Andriessen en P. Bange (red.): *Geert Grote en Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote Congres Nijmegen, 27-29 september 1984* (Middeleeuwse Studies I) (Nijmegen 1985). Ook verschenen als themanummer van *Ons Geestelijk Erf* 59 (1985).
- 'Voorwoord' in: *Geert Grote en Moderne Devotie*, 1-2 (113-114).
- 'De intrede van rijke weduwen en arme meisjes in de leefgemeenschappen van de Moderne Devotie' in: *Geert Grote en Moderne Devotie*, 291-308 (403-420).
- Samen met Chr. de Backer en A.J. Geurts (red.): *Codex in context. Studies over codicologie, kartuizergeschiedenis en laat-middeleeuws geestesleven* (Nijmegen 1985).
- 'Albert Gruijs, codicoloog' in: Chr. de Backer, A.J. Geurts, A.G. Weiler (red.), *Codex in context*, 9-18.
- 'Het Antwerpse getijden- en gebedenboek Plantijn-Moretus 14.12: een vroege vertegenwoordiger van Geert Grotés middelnederlandse getijden-versie?' in: Chr. de Backer, A.J. Geurts, A.G. Weiler (red.), *Codex in context*, 343-360.
- 'Grote, Gerhard (1340-1384)' in: *Theologische Realenzyklopedie* 14, 1/2 (Berlijn 1985) 274-277.
- 'The fractured Time of History' in: *Nature, Time and History* (Nijmegen 1985) 55-66.
- Bespreking van S.P. Wolfs o.p., *Middeleeuwse dominicanenkloosters in Nederland. Bijdrage tot een monasticon* (Assen 1984), *AGKKN* 27 (1985) 157.
- Bespreking van *De Ordinarius van de collegiale Onze Lieve Vrouwekerk te Maastricht, volgens een handschrift uit het derde kwart van de veertiende eeuw*, uitg. door drs. J.M.P. Tagage, met een voorwoord van prof.dr. W. Jappe Alberts (Assen 1984), *AGKKN* 27 (1985) 157-158.

1986

- 'Gewetensvorming gewenst', *Christendemocratische Verkenningen* 4 (1986) 141-142.
- 'Welke historische opdracht hebben christenen nú?', *Christendemocratische Verkenningen* 9 (1986) 371-377.

- 'Utilissima Consultatio de Bello Turcis Inferendo et obiter enarratus Psalmus XXVIII', hrsg. von A.G. Weiler in: *Opera omnia D. Erasmi Roterodami*, V, 3 (Amsterdam 1986) 1-82.
- \* 'Document, beeld en idee: over onze kennis van de middeleeuwen' in: H.B. Theunis en L. van Tongerloo (red.), *Middeleeuwen tussen Erasmus en heden. Bundel aangeboden aan prof. dr F.W.N. Hugenoltz bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Utrecht* (Amsterdam/Dieren 1986) 121-134.
- 'Over roeping en zending van leken-theologen twintig jaar na het Tweede Vaticaanse Concilie' in: *Toespraken gehouden bij gelegenheid van de Academische zitting 1986 van de Kath. Theol. Hogeschool Utrecht op 28 februari 1986 in de Janskerk te Utrecht* (brochure KTHU Utrecht 1986) 1-4.
- 'Bijdrage aan het verslag van de forumdiscussie 'De stad, een sociaal-cultureel proces?', 1 oktober 1985' (Nijmegen 1986).
- 'Aspecten van Elegast' in: *Almanak VIIIe Lustrum Dispuut Elegast* (Nijmegen 1986) 34-37.
- 'In memoriam Jan Poelhekke', *BMGN* 101 (1986) 141-143.
- 'Európai kultúra és keresztény üzenet a XX. század végén', *Vigilia* 51/1 (1986) 56-63.
- 'Laat-middeleeuwse vrouwenmystiek en vrouwenascese in de Nederlanden' in: *Brabantse lezingen* 1 ('s-Hertogenbosch 1986) 3-21.
- 'Kunnen we iets leren uit het verleden?' in: *Omzien voor morgen* (Pastorale Papers Studentenpastoraat Wageningen 9) (Wageningen 1986) 54-75.
- Bespreking van J.J. van Moelenbroek, *Vitalis van Savigny* (†1122): *bronnen en vroege cultus. Met editie van diplomatische teksten* (diss. V.U. Amsterdam 1982), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 99 (1986) 70-72.
- 1987
- 'Erneuerung in Treue. Die Situation der katholischen Kirche in den Niederlanden und die evangelischen Optionen für die Zukunft' in: *Dein Reich komme. 89. Deutscher Katholikentag vom 10. bis 14. September 1986 in Aachen, Dokumentation. Teil II* (Paderborn 1987) 1261-1268.
- 'The Foundations of the Superior Secular and Spiritual Powers according to William of Ockham's Octo quaestiones de potestate papae' in: E.P. Bos/H.A. Krop (eds.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium organized by the Dutch society for medieval philosophy MEDIUM AEVUM on the occasion of its 10th anniversary* (Leiden, 10-12 september 1986) (Artistarium, Supplementa IV) (Nijmegen 1987) 145-152.
- 'Leven, weten en geloven in het licht van de docta ignorantia' in: *Wetenschap en Geloof. Verslag van een studiedag, georganiseerd door het Katholiek Studie-Centrum op 30 maart 1985* (Cahiers van het Katholiek Studiecentrum 6) (Nijmegen 1987) 34-52, 99-102.
- 'Over het nut van het ontsluiten van handschriften' in: A.J. Geurts (ed.), *Ontsluiting van middeleeuwse handschriften in de Nederlanden* (Nijmegen 1987) 19-23.
- Samen met B. van Iersel (red.): *Exodus, een paradigma met blijvende werking, Concilium* 23/1 (1987).
- Samen met B. van Iersel (red.): 'Ten geleide', *Exodus*, 8-9.
- 'De ervaring van religieuze vluchtelingen-gemeenschappen', *Concilium* 23/1 (1987) 56-63.
- 'De geschiedenis van het klooster te Windesheim' in: F.C. Berkenvelder e.a. (red.), *Windesheim. Studies over een Sallands dorp bij de IJssel* (Kampen 1987) 25-39.
- Samen met L. de Blois en L. Wecke: *Rechtvaardiging van de oorlog van de oudheid tot in de twintigste eeuw* (Studiecentrum voor Vredesvraagstukken cahier 39) (Nijmegen 1987) (redactie).
- 'Middeleeuwse theorieën over de rechtvaardige oorlog' in: L. de Blois, A.G. Weiler, L. Wecke (red.), *Rechtvaardiging van de oorlog*, 33-42.
- 'De ethische discussie over oorlog en vrede in de jaren zestig tot medio tachtig van deze eeuw' in: L. de Blois, A.G. Weiler, L. Wecke (red.), *Rechtvaardiging van de oorlog van de oudheid tot in de twintigste eeuw* (Studiecentrum voor Vredesvraagstukken cahier 39) (Nijmegen 1987) 140-157.
- Samen met P. Bange: 'De problematiek van het clandestiene huwelijk in het middeleeuws Utrecht' in: D. de Boer en J. Marsilje, *De Nederlanden in de late Middeleeuwen* (Utrecht 1987) 393-410.
- 'Chcemy sluzyc rada.../ Synod Biskupow 1987', *Za i Przeciw* 41/11 (1987) 2 en 11.
- 'Metten met twee maten. (Over een humanistische universiteit)', *Christendemocratische Verkenningen* 10 (1987) 401-402.



- Samen met P.Bange, P. de Kort en A. de Leeuw (red.): *Mayolica. Mediëvistische opstellen aangeboden aan dr Mayke de Jong bij haar afscheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen* (Publikatie van de vakgroep Middeleeuwse Geschiedenis) (Nijmegen 1987).
- 'Plaatsbepaling van de mens. Grondlijnen van een middeleeuwse antropologie' in: P. Bange, P. de Kort, A. de Leeuw, A. Weiler (red.), *Mayolica*, 88-89.
- Zijn de Middeleeuwen nu echt voorbij? Over verschuivingen in een katholiek paradigma* (Dies natalis Katholieke Universiteit Nijmegen, 30 oktober 1987) (Nijmegen 1988). Met co-referaten van prof.mag.dr. E.C.F.A. Schillebeeckx o.p. en prof.dr. V.J. Welten, en commentaar daarbij van A.G. Weiler.
- 'De ontwikkeling van de middeleeuwse kerkelijke rechtspraak in het bisdom Utrecht inzake excommunicatie belopen vanwege clandestiene huwelijken, tot aan het concilie van Trente', *AGKKN* 29 (1987) 149-165.
- 1988
- 'De katholieke school als evangelisch-humanistisch project', *Weekblad Nederlands Genootschap voor Leraren* 19/20 (1988) 514-516 en 20/20 (1988) 542-544.
- 'De 'leek' in kerk en wereld' in: *Toespraken academische zitting 1988 Kath. Theol. Universiteit Utrecht* (Utrecht 1988) 15-34.
- Een nieuw christelijk mensbeeld. Annalen van het Thijmgenootschap* 76/1 (1988) (redactie).
- 'Aanzetten tot een christelijke antropologie. Een inleiding in de probleemstelling' in: A.G. Weiler (red.), *Een nieuw christelijk mensbeeld. Annalen van het Thijmgenootschap* 76/1 (1988) 7-10.
- 'Diaconie en politiek vanuit een katholiek perspectief', *Christendemocratische Verkenningen* 3 (1988) 100-109.
- Vernieuwing in Trouw. Beschouwingen over de ontwikkelingen in kerk en samenleving* (Baarn 1988).
- 'Kulturele verschuivingen in het Nederlands katholicisme in de twintigste eeuw, gezien in de spiegel van de geschiedenis van het Thijmgenootschap' in: *Vernieuwing in Trouw*, 166-174 (niet eerder gepubliceerde voordracht voor de bijeenkomst van de vertegenwoordigers van de APTIK-universiteiten uit Indonesië en hun Nederlandse collega's, 's-Hertogenbosch 5 mei 1988; in Eng. vert. in: *Convergence* (Pax Romana/ICMICA, september 1988).
- 'Vernieuwing in Trouw. De situatie van de katholieke kerk in Nederland en de evangelische visies voor de toekomst' in: *Vernieuwing in Trouw*, 315-325. Met een Naschrift, 325 (Niet eerder gepubliceerde vertaling van de rede voor de *Deutsche Katholikentage*, Aachen (BRD), 13 september 1986).
- 'Voorwaarden voor een binnenkerkelijke dialoog', in: *Vernieuwing in Trouw*, 354-360 (niet eerder gepubliceerd).
- 'Het vele: een zelfstandige categorie?' in: *Vernieuwing in Trouw*, 389-405 (niet eerder gepubliceerd).
- 'Het project van een (katholieke) universiteit: opties voor de toekomst' in: H. van den Belt e.a. (eds.), *Universiteit en toekomst. Bijdragen voor de discussie over de taak van de Katholieke Universiteit Nijmegen* (Nijmegen 1988) 36-49 en in: *Vernieuwing in Trouw*, 233-245.
- 'Politieke symboliek', *Christendemocratische Verkenningen* 6/7 (1988) 231-236.
- 'The Turkish argument and Christian piety in Desiderius Erasmus' 'Consultatio de bello Turcis inferendo' (1530)' in: J. Sperma Weiland en W. Frijhoff (eds.), *Erasmus of Rotterdam. The man and the scholar. Proceedings of the symposium held at the Erasmus University Rotterdam, 9-11 November 1986* (Leiden 1988) 30-39.
- Samen met C. van der Bruggen en L. Morren (red.): *Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle* (Louvain-la-Neuve 1988).
- Samen met C. van der Bruggen: 'La Ve conférence européenne de Pax Romana - M.I.I.C., Innsbruck 30 août - 3 septembre 1985' in: A.G. Weiler, C. van der Bruggen en L. Morren (red.), *Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle* (Louvain-la-Neuve 1988) 7-9 en 11-13.
- Samen met P.A. van Gennip: 'Introduction' in: A.G. Weiler, C. van der Bruggen en L. Morren (red.), *Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle* (Louvain-la-Neuve 1988) 15-21.
- 'Rapport de synthèse' in: A.G. Weiler, C. van der Bruggen en L. Morren (red.), *Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle* (Louvain-la-Neuve 1988) 167-170.
- Samen met P. Bange, C. Graafland en A.J. Jelsma (red.): *De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987* (Hilversum 1988).

- 'Over de geestelijke praktijk van de Moderne Devotie' in: P. Bange, C. Graafland, A.J. Jelsma, A.G. Weiler (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie*, 29-45.  
 Samen met W.Beuken en S.Freyne (red.): *De waarheid en haar slachtoffers, Concilium* 6 (1988).  
 Samen met W.Beuken en S.Freyne: 'Ten geleide. De waarheid en haar slachtoffers', *Concilium* 6 (1988) 9-12.

1989

- Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende en achttiende eeuw. Met een vertaling van de voornaamste literaire bronnen door P. Bange* (Hilversum 1989).  
*Chronologie, astrologie en gezondheid in een handschrift van een zestiende-eeuwse Haagse non* (red.), m.m.v. W. van de Pas, H. Linders, T. Stuart, M. Timmermans en A. van Hest (Middel-eeuwse Studies 4) (Nijmegen 1989).  
 'Verantwoording' in: *Chronologie, astrologie en gezondheid*, 4.  
 Bewerking van: Tineke Stuart, 'De planeten, de tekens van de dierenriem en hun invloed op mensen' in: *Chronologie, astrologie en gezondheid*, 76-84.  
 'La construction du soi dans les milieux de la devotio moderna' in: *La dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVIe siècle* (Publication du Centre européen d'études bourguignonnes, 29. Rencontres de Colmar-Strasbourg, 29 septembre au 2 octobre 1988) (Neuchâtel 1989) 9-16.  
*Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende en achttiende eeuw* (Hilversum 1989) (2e onveranderde herdruk).

1990

- 'La Consultatio de Bello Turcis inferendo: une oeuvre de piété politique' in: *Actes du colloque international Erasme, Tours 1986. Etudes réunies par J. Chomarat, A. Godin et J.C. Margolin* (Travaux d'Humanisme et Renaissance) (Genève 1990) 99-108.  
 'Het einde van de geschiedenis?', *Speling* 1 (1990) 14-19.  
 'Aan gene zijde van het marxisme', *Concilium* 4 (1990) 6-8.  
 'Volkscultuur en geleerdcultuur: het probleem van een paradigma in de geschiedschrijving over de middeleeuwen' in: H. Bekkering (red.), *Thema's voor een humanist. Opstellen voor Kees Fens* (Baarn 1990) 7-33.  
 'Willibrord, zijn wereld en zijn werk (690-1990)' in: L.C.B.M. van Liebergen (red.), *Willibrord* (Tentoonstelling Museum voor Religieuze Kunst te Uden) (Uden 1990) 2-3.  
 Samen met P.Bange (red.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres Nijmegen, 28-30 september 1989* (Middeleeuwse Studies VI) Nijmegen 1990.  
 Samen met P. Bange: 'Woord vooraf' in: *Willibrord, zijn wereld en zijn werk*, 9-10.  
 'Christendom en heilige natuur bij de Germanen' in: *Willibrord, zijn wereld en zijn werk*, 203-220.  
 'Erasmus, christen-humanist', in *Ter overweging. Tweewekelijkse uitgave van teksten van radio-uitzendingen KRO 7/4* (1990) 21-22.

1991

- 'Kerken als minderheid en het probleem van de tolerantie', *RO. Orgaan der Reünistenorganisatie van de Societas Studiosorum Reformatorum* 1 (1991) 6-27.  
 'De Nederlandse katholieke kerk als minderheid: identiteit en engagement' in: E.Henau e.a. (red.), *Op grond van vertrouwen. De r.k.kerk in Nederland op de drempel van de 21ste eeuw: bundel bij gelegenheid van het afscheid van dr H.A.van Munster o.f.m. als secretaris-generaal van de Bisschoppenconferentie* (Utrecht/Baarn 1991) 67-96.  
 Samen met W.Beuken en S.Freyne (red.): *De Bijbel en zijn lezers, Concilium* 1 (1991).  
 Samen met W.Beuken en S.Freyne: 'Ten geleide: De Bijbel en zijn lezers', *Concilium* 1 (1991) 13-14.  
 'Roman Catholicism and its contribution to culture', in: Marianne Doma (ed.), "Unity in Diversity". *The Cultural Heritage of Europe* (Driebergen 1991) 30-45.  
 'Een katholieke weg van het moderniseringsproces' in: P.B.Cliteur, P.A.van Gennip, L.Laeyendecker (red.), *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit. Humanistische, katholieke en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige samenleving*, (Amersfoort/Leuven 1991) 89-101.  
 'Europa, christendom en humanisme', *Speling* 43/4 (1991) 13-23.

'De "eerste Utrechtse synode" in de context van de laatmerovingische concilies' in: G.Ackermans, A.Davids, P.J.A.Nissen (red.), *Kerk in beraad. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J.C.P.A. van Laarhoven bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Nijmegen* (Nijmegen 1991) 55-67.

'Universiteit en vorming' (Gedeeltelijk publicatie van voordracht voor Studium Generale), *KUNieuws* (1 mei 1991).

1992

'De betekenis van de Moderne Devotie voor de Europese cultuur', *Trajecta* 1 (1992) 33-48.

'Toespraak ter gelegenheid van de Academische zitting 1992 van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht' in: *Toespraken Academische zitting 1992* (Utrecht 1992) 3-8.

'De constructie van het zelf bij Geert Grote' in: *Bundel Lourdaux* (Leuven 1992, ter perse).

'Soziale und sozialpsychologische Aspekte der Devotio Moderna' in: Klaus Schreiner (hrsg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (München 1992, ter perse).

Bespreking van H.A.Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica* (Amsterdam 1987), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 105 (1992, ter perse).

Bespreking van J. van Moolenbroek, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny* (Assen/Maastricht 1990), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 105 (1992, ter perse).

Bespreking van Aron Gurevich, *Medieval popular cultur. Problems of belief and perception* (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 14) (Cambridge/Paris 1988), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 105 (1992, ter perse).

Bespreking van M.J.F.M.Hoenen, *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen. Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien* (Baarn 1990), *Millennium* 6 (1992, ter perse).

1993

Samen met W.Beuken en S.Freyne (red.): *De messias, Concilium* 1 (1993, ter perse).

Samen met W.Beuken en S.Freyne: 'Ten geleide. De messias', *Concilium* 1 (1993) (ter perse).

'Geert Grote en begijnen in de begintijd van de Moderne Devotie' in: G. Kaldewei (red.), *Beginen-Susteren-Vrome Vrouwen. Sozialreligiöse weibliche Utopien im Rheinischer Raum* (Kalkar 1993, ter perse).

'Tolerantie in de middeleeuwen ten opzichte van joden en moslims: apartheid, verbanning en verovering', *Begrip* 19 (1993; ter perse)

## REGISTER VAN PERSOONSNAMEN

- Adelman  
 bisschop van Luik 144  
 Aegidius Romanus 18, 198, 199  
 Aeneas Silvius Piccolomini 89, 93, 248  
 Aistulf  
 koning van de Longobarden 150  
 Alanus de Villa Collis 181  
 Albert  
 van Saksen 186, 194  
 Albertus  
 Magnus 62, 71, 196, 198, 199, 207, 213, 221  
 Alexander  
 de Villedieu 193  
 Hegius 107, 110-113, 118, 119, 212  
 van Hales 198  
 van Roes 146, 154  
 Alvarez Pelayo 18, 23  
 Amadeus  
 hertog van Savoye 136  
 Ambrosius 112, 148, 150, 157  
 Angelo Poliziano 66, 71  
 Anonymus van York 19  
 Anselmus  
 van Canterbury 204  
 Antonius van Poortvliet 198  
 Aristoteles 11, 13, 57-60, 65, 80, 81, 92, 93, 95, 114, 120, 122, 146, 147, 149, 150, 178, 195, 196, 198, 199, 204, 213-215, 219, 259, 261, 262  
 Arnold van Vynkenrade 226  
 Augustinus 59, 63, 77, 91, 111, 112, 130, 150, 157, 169, 171, 235  
 Augustinus Triumphus 23  
 Augustus  
 keizer 36  
 Averroës 59, 71, 80, 198, 215  
 Baldewilus van Amsterdam 223, 228, 229  
 Bartholomeus Zehender van Keulen 107  
 Basilius  
 I, keizer 158  
 Benedictus  
 XIII, paus 193, 194  
 Bernardus  
 van Clairvaux 112, 233  
 Bernhard  
 graaf van Septimanië 33  
 Bertholdus van Steenwijck 220  
 Boccaccio  
 Giovanni 82, 98  
 Boëthius 114, 208  
 van Dacia 115  
 Bonaventura 198  
 Bonifatius  
 VIII, paus 15, 17, 170  
 Bulgaro 7  
 Burchardus Wenck van Herrenberg 224, 227, 229  
 Carlo Borromeo 90  
 Celestinus  
 I, paus 159  
 Christiaan van Zülpich 225  
 Cicero  
 Marcus Tullius 55, 59, 93, 98, 112, 147, 233-235  
 Clemens  
 van Alexandrië 91  
 VI, paus 178  
 Coluccio Salutati 12, 60, 61, 63, 64, 82, 89, 90, 96  
 Constantijn  
 de Grote, keizer 36, 150, 156  
 Cornelis  
 Baldwini van Dordrecht 219  
 Cornelius Gerard van Gouda 107, 108  
 Cristoforo Landio 70  
 Cyprianus 112, 157, 162  
 Dagobert  
 Merovingisch koning 159, 161  
 Demokritos 259  
 Dhuoda 33  
 Diederik  
 van Meurs, aartsbisschop van Keulen 129, 219  
 Dionysius  
 Pseudo- 70, 77, 133  
 Donatus 193  
 Durand de St. Pourçain 177, 198  
 Eckehart 138, 177  
 Eckhard van Meissen  
 markgraaf 154  
 Einhard 151

- Elisabeth  
     van Nassau-Saarbrücken, hertogin van  
         Gulik 219  
 Engelbert Schut 108  
 Epicurus 123  
 Erasmus  
     Desiderius 52, 72, 73, 86, 107, 109, 111,  
         113, 213-215, 246  
 Ermelao Barbaro 71, 73  
 d'Estouteville, Guillaume  
     kardinaal 194  
 Ethelbert  
     koning van Engeland 151  
 Etienne de Bouret  
     bisschop van Parijs 177  
 Etienne Tempier  
     bisschop van Parijs 60, 124, 176, 200  
 Eugenius  
     IV, paus 133, 136  
 Everhard van Béthune 193  
 Ferdinand  
     koning van Duitsland 199  
 Ferrand 218  
 Filippus Neri 90  
 Florens Radewijns 248  
 Francesco  
     zie Franciscus  
 Franciscus  
     de Zabarellis 152  
     della Rovere 122  
     Filelfo 99, 100  
     van Assisi 40  
 Frederik  
     I, keizer 36  
     I, paltsgraaf 222, 235  
     II, keizer 19  
 Frederik Moorman 107  
 Fulbert  
     bisschop van Chartres 34  
 Geert Grote 248  
 Gellius 55  
 George van Trebizond 199  
 Gerard Kliipot 195  
 Gerard van Elten 237  
 Ghijsbert van 's-Gravenzande 219  
 Giselbertus Nicolai van Delft  
     (Gizpertus Klinckart) 224, 225  
 Giuliano Cesarini  
     kardinaal 130, 136  
 Godefredus de Fontaines 11  
 Gorgias 95  
 Gratianus 19, 150, 156, 168  
 Gregorius  
     I, paus 112  
     III, paus 152  
     V, paus 153, 154  
     VII, paus 7  
     Tifernate 68  
 Guillaume  
     zie Willem  
 Guilelmus  
     zie Willem  
 Hadrianus  
     I, paus 150-152  
     VI, paus 198  
 Hartmann Schedel 219  
 Hendrik  
     de Segusia 19, 152  
     I, Duits koning 152, 154  
     II, keizer 153, 154  
     Toke 130  
     van Gent 11, 198  
     van Gorkum 62-65, 67, 70, 130  
     van Langenstein 128, 194  
     van Oyta 194  
     van Schweinsfurt 225  
     van Zomereren 121-124, 194, 200, 201  
 Herco van Schagen 198  
 Heriger  
     aartsbisschop van Mainz 154  
 Herman van Schwaben  
     hertog 154  
 Herman van Winterswijk 116  
 Hermes Trismegistos 42  
 Herwich  
     Gijsbertszoon van Amsterdam 217-220,  
         223-230, 232, 234-238  
 Heymeric van de Velde 121, 124  
 Hiëronymus 112, 150  
     van Praag 129, 207, 242  
 Hildebert  
     aartsbisschop van Mainz 154  
 Hilpertus  
     koning der Franken 151  
 Hincmar van Reims 163  
 Honorius van Autun 198  
 Horatius 59  
 Hormisdas  
     paus 173  
 Hostiensis  
     zie Hendrik de Segusia  
 Hrabanus van Helmstadt  
     bisschop van Spiers 131, 167  
 Hugo  
     van St.-Victor 92  
 Innocentius  
     III, paus 151, 154  
 Irnerius 7, 163  
 Isaac de Stella 15  
 Isokrates 95  
 Jacobus  
     Gherardi van Brielle 229  
     Grammaticus 111  
     I, koning van Engeland 19  
     Lefevre d'Etaples 72, 199  
     Sadoletto 90, 91



- van Sierck 167  
 Wimpfeling 52, 236-238  
 Jan  
   zie Johannes  
 Jean  
   zie Johannes  
 Joachim van Fiore 170  
 Jodocus  
   Jonas 73  
   van Kalw 221, 224  
 Johan  
   zie Johannes  
 Johannes  
   Andreae 153  
   Aurifaber 117  
   Buridan 121, 180-182, 186, 187, 190,  
     191, 193-197, 249  
   Cassiodorus 91  
   Colet 65, 73, 214  
   de Mirecourt 179, 180  
   de Nova Domo 124, 190, 194, 195, 201,  
     208, 209  
   Dominici 61  
   Duns Scotus 71, 73, 198, 199, 207, 213  
   Garlandinus 110  
   Geiler Guldenkopf 222  
   Gerson 23, 182, 183, 194, 207, 213  
   Hus 129, 163, 194, 207, 242, 243  
   Lutterel 178  
   Pecham 176, 177  
   Petri van Denemarken 224, 227, 232  
   Pupper van Goch 124, 125, 200, 201  
   Reuchlin 52, 86  
   Tauler 138  
   van Dacia 115  
   van Enghien 198  
   van Jandun 59, 117  
   van Parijs 23  
   van Salisbury 15, 92, 97  
   van Wesel 218, 237  
   Wenck van Herrenberg 213, 222, 224  
   Wyclif 121, 123, 129, 163, 194, 198,  
     207, 242  
   XXI, paus 176  
   XXII, paus 178  
   Zizka 129  
 John  
   zie Johannes  
 Jordanus van Osnabrück 154  
 Justinianus  
   keizer 23  
 Justinus 91  
 Karel  
   de Eenvoudige, koning van West-Francië  
     132  
   de Grote, keizer 130, 146, 150-152, 154,  
     157, 159-161, 171  
   de Kale, keizer 161  
   Martel 152  
 Koenraad  
   I, Oostfrankisch koning 154  
 Konrad  
   Celtis 52, 86  
   van Gelnhausen 128  
 Lactantius 59, 112  
 Lambertus  
   van 's-Heerenberg 65  
 Laurentius Valla 66, 72, 85, 96, 244-246  
 Leo  
   I, paus 159  
   VIII, paus 151  
 Leonardo Bruni Aretino 55, 57, 65, 89, 92,  
   96  
 Leonardo da Vinci 247  
 Leone Battista Alberti 65, 89-91, 93, 94, 96,  
   98, 99, 247  
 Liutprand  
   bisschop van Cremona 152  
 Livius 112  
 Lodewijk  
   de Vrome, keizer 160, 161  
 Lorenzo il Magnifico 71  
 Lupold van Bebenburg 146, 151  
 Luther  
   Maarten 52, 240, 248  
 Machiavelli  
   Niccolo 72, 247  
 Maffeo Vegio 89, 90, 94  
 Marcellus Geist van Atzenheim 221  
 Marsilio  
   zie Marsilius  
 Marsilius  
   Ficino 64, 70, 71, 82, 89, 244  
   van Ingen 118, 121, 180, 186, 196, 197,  
     221  
   van Padua 128, 131, 146-151, 177  
 Martianus  
   keizer 156  
 Martinus  
   V, paus 130  
   van Dacia 115  
   van Troppau 154  
 Mathias Janov 243  
 Matteo Palmieri 93  
 Michael van Marbaix 109, 111-113, 115,  
   117-119  
 Michelangelo 247  
 Mutianus Rufus 52, 86  
 Nicolaas  
   d'Autrecourt 180  
   Mentonis van Amsterdam 218, 220, 224,  
     228, 229  
   Oresme 194, 249  
   van Egmond 198  
   van Kues 23, 48-50, 63, 64, 127, 128,  
     131-138, 141-143, 145-171, 173, 213

- Otto  
     I, keizer 152-154  
     III, keizer 154  
 Pallas Sprangel 237, 238  
 Paulus  
     I, paus 152  
 Pedro  
     zie Petrus  
 Pepijn  
     III, de Korte 152  
 Peter  
     zie Petrus  
 Petrarca  
     Francesco 51, 57-59, 72, 80-82, 89, 90, 96, 97  
 Petrus  
     Abaelardus 57  
     Aureoli 122  
     d'Abrudo 59  
     d'Ailly 194, 207, 211, 213  
     d'Auvergne 11  
     de la Palu 198  
     de la Ramee 119  
     de Luna 193  
     Hispanus 176, 181, 186-191, 195-197, 199, 210  
     Lombardus 124, 213  
     Paulus Vergerio 89, 92, 96  
     Pomponazzi 71, 72  
     van den Beken 121-123, 194, 200  
     van Kalw 221  
 Photius  
     keizer 159  
 Pico della Mirandola 65, 71, 89-91, 244  
 Pier  
     zie Petrus  
 Pierre  
     zie Petrus  
 Pietro  
     zie Petrus  
 Pillio 7  
 Plato 59, 70, 92, 93, 95, 98, 147, 257, 259  
 Plethon  
     Georgios 96  
 Plinius 58  
 Plotinus 70  
 Plutarchus  
     Pseudo- 93  
 Poggio Bracciolini 65  
 Pomponius Laetus 66  
 Porphyrius 219  
 Priscianus 193  
 Prokop de Heilige 129, 130  
 Ptolemeus van Lucca 154  
 Pythagoras 70  
 Quintilianus 92, 95  
 Radulf van Brussel 224, 231  
 Reccared  
     I, koning van Spanje 155  
 Remigius  
     di Girolami 11  
 Richard Knapwell 177  
 Richard Swineshead 249  
 Robert  
     Holkot 184, 206  
     Kilwardby, bisschop van Canterbury 177  
 Roffredus 7  
 Roger Bacon 92  
 Rogier  
     II, koning van Sicilië 19  
 Roscellinus 204  
 Rudolf Agricola 52, 68, 107, 118, 119, 199, 214  
 Sallustius 112  
 Savonarola  
     Girolamo 71, 247  
 Seneca 59, 97  
 Siger van Brabant 176  
 Sigismund  
     keizer 158  
     koning van Bohemen 129  
 Silvester  
     pauz 150  
 Silvio Antoniano 90  
 Simon Nicolay  
     van Amsterdam 220, 223, 227-229  
 Sixtus  
     IV, paus 122  
 Socrates 95  
 Stephanus  
     I, paus 152  
     II, paus 150  
     IV, paus 152  
 Tacitus 92  
 Tertullianus 91  
 Theodericus  
     Polman van Venray 223  
     van Amsterdam 228  
     van Neuenstein 218  
 Theodosius  
     keizer 19  
 Thomas  
     Bradwardine 249  
     More 65  
     van Aquino 9, 11, 12, 16, 38, 43, 57, 60, 62, 63, 65, 70, 71, 73, 92, 94, 99, 100, 124, 173, 176, 177, 196, 198-200, 207, 213, 221, 246  
     van Erfurt 116-118, 211  
 Ulrich van Manderscheid  
     deken van Keulen 131, 132, 167  
 Ulrich von Hutten 52, 247  
 Valentinianus  
     keizer 19, 156  
 Vergilius 112  
 Vincentius  
     van Beauvais 58, 150  
 Vittorino da Feltre 89, 90

## Walter

Burleigh 186

van Chatton 184

## Wenzel

IV, koning van Bohemen 129

Wessel Gansfort 217, 219, 224, 226, 228,  
229, 242, 243

## Widukind

Saksisch geschiedschrijver 152, 154

## Wigbert

tegenpaus 151

## Willem

Durandus 11, 23

Fichet 68

Hermans van Gouda 107

Heytesbury 249

Jacobi van Dordrecht 229

V, hertog van Aquitanië 34

van Ockham 48, 106, 121, 125, 128,  
177-181, 184, 185, 187, 189, 190,  
193, 194, 197, 198, 199, 204, 205,  
208-210, 242

van Sherwood 187

zoon van Bernhard van Septimanië 33

## Wilhelmus

zie Willem

## Zacharias

paus 152

Zoroaster 42

## LIJST VAN INTEKENAREN

Dr. Willem L.M. Adriaansen, Gouda  
D. Aerts, Leuven  
Prof. dr. J.A. Aertsen, Abcoude  
Algemeen Rijksarchief, Brussel  
J. Andriessen s.j., Ruusbroecgenootschap Antwerpen  
Antiquariaat "De Keerkring", Nijmegen  
C. Augustijn, Amsterdam  
C. de Backer, Weert  
Dr. G. de Baere, Antwerpen  
F.J. Bakker  
A.M. Bange-Florschütz, Bollendorf (BRD)  
Gerard Bartelink  
Drs. E.H. Bary, Wijchen  
A. Bastiaensen, Nijmegen  
Dr. G.A.M. Beekelaar, Nijmegen  
István Bejczy, Nijmegen  
M. Bender-Weiler, Wassenaar  
Willem J. Berger  
Bibliotheek Sint-Janscentrum, 's Hertogenbosch  
H.B. van den Biggelaar, Nijmegen  
Paul B. van den Biggelaar, Amsterdam  
Wim Blockmans, Leiden  
Boekhandel Artaud, Maastricht  
Boekhandel Broese Kemink, De Meern  
Boekhandel Gianotten, Tilburg  
Prof. dr. Dick E.H. de Boer, Groningen  
Prof. dr. S. de Boer, Castricum  
A.H.M. van den Boogaard  
N. Bootsma, H. Landstichting  
Hans Bornewasser, H. Landstichting  
J. Bosmans, Nijmegen  
Dr. A.C.A.M. Bots  
J.A.M. Bots, Mook  
Prof. dr. H.A.G. Braakhuis, KU Nijmegen  
Ton Brandenburg  
A.H. Bredero, Dongen

D.J. de Bruijn en A.B.M. Bender  
Drs. W.A.E.G. Bus, andragologe Utrecht  
Arnoud-Jan Bijsterveld, Nijmegen  
Paul Canoy, Nijmegen  
Charles M.A. Caspers, Tilburg  
M. Chorus-Menken  
Drs. G.H.M. Claassens, Nijmegen  
Th. Clemens, Zeist  
A.E. Cohen, Oegstgeest  
Elisabeth Coymans, zangeres IJsselstein (U)  
Prof. dr. E.C. Coppens, KU Nijmegen  
Drs. P.M. Cuypers, Bemmelen  
A.J.M. Davids, Nijmegen  
Dr. J. Davidse, Ouderkerk a/d Amstel  
Bernard Delfgaauw  
A. Demyttenaere, Amsterdam  
E. van der Dennen  
Drs. Wil Derkse, Radboudstichting  
Mr. drs. P.H.J. Diederix  
Prof. dr. S. Dresden, Leiden  
W.J. van der Dussen, Heerlen  
M. van Dijk, Groningen  
Dr. Rudolf Th.M. van Dijk o.carm.  
Bunna Ebels-Hoving, Groningen  
H. van den Eerenbeemt, Tilburg  
Prof. dr. Kaspar Elm, Berlijn  
J.H.J. Engel  
Th.L.M. Engelen  
L.J. Engels, Paterswolde  
G. Epiney-Burgard  
Erasmuscommissie KNAW, Amsterdam  
Dr. M. Evers, Kleef (BRD)  
Noël Geirnaert, Oostkamp (B)  
Gemeentelijke Archiefdienst, Bergen op Zoom  
Emile Gemmeke o.carm., Deventer  
Prof. dr. Pieter Anton van Gennip, 's-Hertogenbosch  
G.H. Gerrits, Acadia University, Wolfville N.S. Canada  
W.P. Gerritsen, Utrecht  
A.J. Geurts, Veenendaal  
J.H.J. Geurts, Nijmegen  
K. Goudriaan, Amsterdam  
Prof. dr. C. Graafland, Gouda  
Maria Grever, Nijmegen  
Prof. dr. A. Gruijs, Berg en Dal  
Prof. dr. F.J.A. de Grijp, Utrecht



F. Haarsma, Nijmegen  
Mr. J.M. Hageman, Nijmegen  
Dr. K.J. Hahn, Bilthoven  
Catharina Halkes, Nijmegen  
Mr. A. Hammerstein, Arnhem  
Guus van Hemert s.j., Nijmegen  
Fr.J. Hermans, Nijmegen  
Th. Hesen, Nijmegen  
Historisch Seminarium, Amsterdam  
Maarten J.F.M. Hoenen  
Mr. W.C.D. Hoogendijk, Den Haag  
A.J. van den Hoven van Genderen, Utrecht  
F.W.N. Hugenholtz  
W.M.H. Hummelen  
Dr. W.N.M. Hüsken, Nijmegen  
Ad J.C. van Huijgevoort, Nijmegen  
P.C. Ingen Housz, Koudekerke  
Prof. dr. J.Y.H.A. Jacobs, Tilburg  
Th. Jansen-Huydts, Leiden  
A.E.M. Janssen, Nijmegen  
Drs. Dirk Janssen, H.Landstichting  
A.J. Jelsma, Kampen  
J.F.J.M. Kemme s.j., Amsterdam  
P.J. van Kessel en E. Schulte  
Prof. dr. R. v. Kessel, Harmelen  
Dr. V.G.H.J. Kirkels  
Prof. dr. P.M.M. Klep  
C.H. Kneepkens  
Dr. J.A. de Kok o.f.m., hulpbisschop te Utrecht  
Florence Koorn, Haarlem  
P.M.J.C. de Kort, Nijmegen  
Annemarie van Kruysdijk, Heesch  
Dr. J.M.J.W. Kuin, Amsterdam  
J.A.E. Kuys, Nijmegen  
Drs. A.F. van der Laan  
Jan van Laarhoven, Nijmegen  
Drs. Albert Michael de Leeuw MA, Toronto, Canada  
Dr. N. Lettinck, Amsterdam  
P. Leupen, Hilversum  
H.H.M. van Lieshout, Grave  
Ir. W.C.M. van Lieshout, voorzitter VSNU Utrecht  
Drs. Marjan A. Ligtelijn, Nijmegen  
Dr. C.A.A. Linssen  
Mr. J.H.A.M. Loeff  
P. Luykx

Drs. P.B.N. van Luyn, Limbricht  
Paule Maas, Leiden  
Prof. dr. A. A. MacDonald, Groningen  
J.M.T. Manning-Megens, Berg en Dal  
G. Mans  
Drs. J.W.E.M. Mares, KNBTB Den Haag  
Prof. dr. Mich. F.J. Marlet, Amsterdam/Innsbruck  
Rob Meens, Nijmegen  
Prof. dr. A.J.J. Mekking, Utrecht  
Prof. dr. A.G.M. van Melsen  
Prof. dr. Karl-Wilhelm Merks, Tilburg  
Dr. Th. Mertens, Antwerpen  
P.J. Meij, Velp (Gld.)  
Dr. J.B.W.M. Möller, bisschop van Groningen  
Marit Monteiro, Nijmegen  
Dr. J.J. van Moolenbroek, Hilversum  
Prof. dr. R.A. de Moor, Tilburg  
Paul Moors, Nijmegen  
M. Mostert, Amsterdam  
Anneke B. Mulder-Bakker  
Dr. H.A. van Munster o.f.m., Utrecht  
M. van den Muijsenbergh, voorzitter KRKS  
John Abdallah Nawas, Nijmegen  
Peter J.A. Nissen, 's-Hertogenbosch  
F.H.J.M. van den Eerenbeemt, NKS 's-Hertogenbosch  
Drs. H.M.P. Noë  
Dorine Noorlander-van der Lee, Koudekerke  
Prof. dr. J. Nuchelmans, Nijmegen  
H.P.H. Nusteling, Bemmelen  
G.J.M. Nijsten, Amsterdam  
Prof. dr. P.F.J. Obbema, Leiden  
Jan van Oers, Zundert  
Onze Lieve Vrouwe Abdij, Oosterhout  
Prof. dr. H.Th. Oostendorp, Groningen  
J. van de Pas, Nijmegen  
J.R.T.M. Peters  
G.M.M. Pieters  
G. Pikkemaat, Ankeveen  
A.M. Poelhekke-Koch, Bennebroek  
Dr. G.H.M. Posthumus Meyjes, Oegstgeest  
M.B. Pranger  
Walter L.A.G. Prevenier, St.-Martens-Latem (B)  
Harald E.L. Prins, Manhattan, Kansas (USA)  
Drs. E.L.E.B. Quintiëns, secr. gen. IPB Brussel  
P.G.J.M. Raedts, Utrecht

Dr. C. Reedijk, Haarlem  
Hilde de Ridder-Symoens, Lovendegem (B)  
Peter Rietbergen, Nijmegen  
Drs. A.J. Rinzema, Groningen  
Jan Roes  
Marjoke de Roos, Den Haag  
Rijksarchief Gelderland, Arnhem  
Prof. dr. C.J. Rijnvos, Laren  
Paul Sars, Nijmegen  
Marly Schutgens  
Prof. dr. H. de Schepper, Malden  
Edward Schillebeeckx  
Prof. dr. P.H.M. Schillings, Nijmegen  
Marc Schneiders  
Zr. Francée Slegers f.d.n.s.c., Tilburg  
Dr. G.J.C. Snoek, Aalsmeer  
Hadewych Snijdewind o.p., Nijmegen  
M.G. Spiertz, Nijmegen  
Prof. dr. Reinhard Sprenger, Paderborn (BRD)  
Stads- of Athenaeumbibliotheek, Deventer  
Gerrit Steunebrink  
M.A.G. Struycken  
Dr. R.E.V. Stuij, Utrecht  
Mr. J.M. Swinkels, Soestduinen  
B. Thissen  
Dr. J.M.M.H. Thijssen, Nijmegen  
J.M.G. Thurlings, Nijmegen  
Prof. dr. W.G. Tillmans  
Paul van Tongeren, Nijmegen  
J. Trapman, 's-Gravenhage  
Harry Tummers  
Dr. P.M.J.E. Tummers, Arnhem  
Prof. dr. J.M.M. de Valk, Rotterdam  
Hans L. M. Vanackere, secr.-gen. Christian Academy  
for European Dialogue, Leuven  
Dr. Arjo Vanderjagt, Groningen  
Mr. P.A.L.M. van der Velden, Nijmegen  
Peter van Veldhuijsen, Asperen  
J.J. Verbeek, Nijmegen  
MARIKE Verest, Nijmegen  
Piet Verheyen, Tilburg  
C.L. Verkerk, Amsterdam  
Ir. C.R. Vermeulen, Voorburg  
E.E.G. Vermeulen, Arnhem  
W.J.G. Verschuren, Tilburg

J.J.V.M. de Vet, Beek bij Nijmegen  
Frans J.H. Vosman, Nijmegen  
H. de Waardt, Diemen  
P.W.M. Wackers  
H.A.J. Wegman, Utrecht  
Dolf Weiler, Gengenbach (BRD)  
Drs. G. v.d. Werf, Nijmegen  
A.J. Wientjen, Deventer  
Dochters der Wijsheid, Berg en Dal  
Johanna Maria van Winter  
Dr. G.J.M. v. van Wissen, Zuid-Scharwoude  
Ingrid Wormgoor, Zwolle  
L.B.M. Wüst, Hilversum  
S. Zeylstra-Hiddema, Naarden-Vesting  
Dr. S.B.J. Zilverberg, Amstelveen





